PER
BT
83.57
.P382
no.1-4

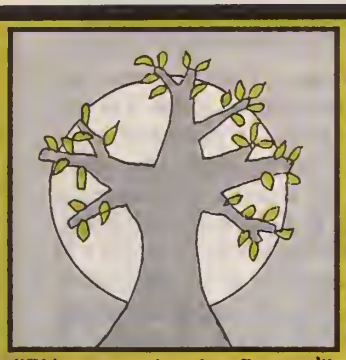
LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P382

Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasosnumeroespec3199depa



"El justo como la palma florecerá"

PASOS

REVISTA
PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE-COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj
Helio Gallardo

Corrección
Guillermo Meléndez

Edición Gráfica
Carlos Aguilar Q.

Contenido

• La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación.....3
Franz J. Hinkelammert

• La sociedad fragmentada.....22
Alberto M. Binder

• Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina.....27
Helio Gallardo

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 9 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

RADICALIDAD DE LA TEORIA

Presentación

La exigencia contenida en el requerimiento por una *radicalidad de la teoría* puede ponerse inicialmente de manifiesto si se articula la expresión con su campo temático: *necesidad de una teoría política*. En un período marcado por los diversos, desgarrados y conflictivos procesos de una globalización forzosa, en el que las sociedades latinoamericanas acentúan su dependencia y la frustración y enajenación inherentes a la consecución de una desarrollo que nunca llega o que no materializa las determinaciones que le atribuye intencionadamente la imaginería de la dominación, para desembocar en la realidad inmediata de la polarización social, el envilecimiento político, el desempleo, los trabajadores "informales", la droga y el crimen, la destrucción ambiental y, en el límite, los "desechables" y los "niños de la calle", la *urgencia de un pensar radical* que condense y exprese en sus distintos niveles el dramatismo de la historia actual —con su agresiva producción de riqueza destructiva y

NUMERO ESPECIAL
3/1992

1977 1992

15 AÑOS DE OPCION POR LA VIDA

que se constituya como teoría y testimonio sociales de la necesidad y posibilidad de la transformación, por los seres humanos, de las actuales condiciones y situaciones mundiales de exclusión y muerte, pareciera evidente, en particular si se pone esta urgencia en relación con un clima social generalizado en el que se promueven los discursos que se autoconsideran como puramente prácticos, fragmentarios o desencantados, propios de una sociedad excluyente y destructiva que ha querido declararse a sí misma como la consumación de la Historia.

Necesidad de una teoría política quiere decir, pues, en primer término, forzosidad y urgencia de pensar y asumir una *alternativa*. "Alternativa" se dice en español al menos en dos sentidos políticamente diversos. En su acepción fuerte, es aquello que debe elegirse necesariamente porque no existe otro camino. Lo alternativo es aquí premisa de la propia sobrevivencia a partir de la cual encuentra sentido plural y abierto la historia. En su sentido blando, señala una opción a elegir. La radicalidad de la teoría se relaciona con la construcción de una alternativa en su sentido fuerte. Su criterio de ingreso para la vivencia y el análisis es que en la sociedad actual, un agregado mundial que carece de exterior, el ser humano y la naturaleza son imposibles. La alternativa resulta entonces lo que tiene que hacerse, pensarse, desearse, discutirse, actuarse, si se quiere un mundo donde los seres humanos y la condiciones para su reproducción, que es una condición de su eventual plenitud, sean posibles.

No resulta extraño que en sociedades que han declarado muertas las alternativas y la esperanza, las expresiones *radicalidad de la teoría* y *necesidad de una teoría política*, que no puede ser menos que revolucionaria, resuenen en las estructuras de la dominación y para los dominados (entre quienes se cuentan empresarios, gerentes y militares y también campesinos y obreros y pobladores, hombres y mujeres) como obsolescencias atávicas o ingenuidades. La radicalidad de la teoría es una exigencia de los explotados, de los segregados, de los excluidos, de los humillados. Su raíz es un dolor social (económico-social, de género, generacional, religioso, étnico, racial, nacional, intelectual) que puede comunicarse y articularse con otros dolores y plenitudes avisadas y negadas para devenir fuerza social transformadora, efectualización política. La dinámica de la sociedad actual, sociedad saturante y discriminadora, no puede evitar el multiplicar los espacios de dolor social, tanto en los países centrales como en la periferia. El espacio social objetivo (plural en su raíz, en sus procedimientos y demandas, en sus utopías relativas) al que busca expresar el pensar radical es, pues, un componente sustantivo de la realidad de hoy. La necesidad de una teoría radical no se desprende, entonces, de la voluntad de algunos intelectuales iluminados o mesiánicos, sino que es más bien una exigencia ética e histórica, la inevitable premisa e interlocución sociales, de su función hoy como seres humanos e intelectuales. La teoría radical es, forzosamente, un esfuerzo por articular uno o múltiples diálogos, que suponen espacios de encuentro, sobre la base del análisis y de la producción de conceptos, gestados desde la asunción del dolor de los más humildes y excluidos y ofrecidos a todos para crecer en identidad y humanidad.

En este número especial, Franz J. Hinkelammert, del DEI, desde el diagnóstico de una sociedad global a la que determina como *capitalismo de piratas* ("buccaneer capitalism"), que supone para los sectores populares una cultura de la desesperanza, examina los sentidos liberadores o totalitarios del realismo político, la dialéctica de lo posible e imposible en política y sus relaciones con la utopía y el utopismo en el marco del desarrollo de la sensibilidad de dominación mundial y de sus expresiones latinoamericanas. Para Hinkelammert, ser realista en política es querer un mundo en el que todos puedan vivir.

Alberto M. Binder, abogado argentino, se ocupa del ámbito social del que intenta ser interlocutor preferencial el pensar radical, para constatar que en América Latina la mayoría social es configurada por la dominación como una mera agregación de espacios fragmentados particulares y encontrados que le impiden ser actor político y la reducen al papel de masa movilizable o estereotipo del sentido común. Contra este mecanismo de perpetuación de la dominación, Binder propone una *política y una cultura del encuentro y de la tolerancia.*

Helio Gallardo, también del DEI, se ocupa más conceptual y pormenorizadamente de la articulación entre radicalidad de la teoría, marxismo, transformación social y base social popular en América Latina. Su discusión se concentra en algunas efectualizaciones de la invisibilidad de la historia, la necesidad y condiciones de la producción social de conceptos y la caracterización de una *espiritualidad de resistencia* a la que considera el clima social desde el que surge el pensar radical como una manifestación del esfuerzo de los seres humanos por constituirse como sujetos.

Consejo Editorial

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones SAN JOSE-COSTA RICA

SUSCRIPCION
(POR 6 NUMEROS AL AÑO
con correo aéreo incluido)

- *Costa Rica: ¢ 950*
- América Latina: US $ 12
- Otros Países: US $ 18

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

EDITORIAL DEI

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA San José-Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124
Telefax (506) 53-1541

La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación

Franz J. Hinkelammert

Con la política neoliberal de las décadas de los setenta y los ochenta de este siglo, vuelve a surgir en el mundo del siglo XX un nuevo y todopoderoso utopismo. Otra vez aparece la consigna de remodelar la sociedad humana desde sus raíces, de reconstruirla a partir de una *tabula rasa* para hacerlo todo de nuevo. Se sueña con la política del "choque" que despedaza todo, para lograr así un mundo glorioso por venir, en nombre de cuya vanidad prometida se vuelve a sacrificar el presente. La promesa nunca se cumple porque quien hoy sacrifica el presente para el futuro, mañana lo tiene que repetir. Cada presente, el de hoy y el de mañana, es sacrificado a su respectivo futuro.

La política neoliberal sigue a un proyecto global, para modelar el mundo entero globalmente. Se basa en las tendencias de globalización de los mercados y del capital, de la cual los neoliberales hablan tanto y de cuya realización completa esperan la llegada de su gran utopía. Se globaliza y se totaliza. Lo que resulta es la política de un capitalismo de cuartel. Todo tiene que ser igual en todo el mundo, para que el individuo sea individual [1].

Esta globalización es totalización. Por tanto, la palabra *total* se ha transformado de nuevo en palabra de moda. Todo se celebra en términos totales. *PanAm* ofrece en sus vuelos "comodidad total" y "conexiones totales". (Una comodidad total, ¿no será algo horroroso?). Aparecen libros —traducidos del inglés— con los títulos "La mujer total", "El hombre total", "La familia total". Se ofrecen "computadoras totales", "eficiencia total", etc. Hasta el Papa quiere sacerdotes con "fe total" [2].

Pero esta globalización neoliberal es diferente de otras globalizaciones anteriores de este siglo XX. Sobre todo la política de globalización que ejecutó el socialismo soviético, apuntaba a una integración de todos los seres humanos en este proceso globalizante. Se trataba de una globalización por la inclusión de todos. La globalización neoliberal procede al revés. Globaliza con los mercados la exclusión de los seres humanos. Global —y totalmente— los excluidos dejan de tener voz, aunque tengan voto. Se globaliza los mercados y se expulsa a la mayoría de los seres humanos globalmente. La globalización neoliberal impone mercados globalmente, para que nunca más haya una inclusión global de los seres humanos en la sociedad y su división social del trabajo. Su totalitarismo es del mercado total y de la privatización total. Ninguna relación humana es tenida como legítima de por sí, a no ser que sea relación del mercado y de su cálculo costo-beneficio. Eso incluye hasta la relación entre amigos, amantes y cónyuges.

El mercado total y la privatización total transforman el Estado en una estancia, que es esencialmente represiva

1 Cuando *MacDonald* abrió su primer restaurante en Moscú, se formaron largas filas del público para comer *Big Mac*. El representante de la *MacDonald Corporation*, que inauguraba el lugar, pronunciaba un discurso en el cual celebraba el hecho de que el *Big Mac* en todo el mundo es igual, en New York, Los Angeles, Tokio, Singapur, Pekín, en Rio, en México, y ahora en Moscú. No se diferencia en nada de un lugar a otro, lo que el representante destacaba como el secreto del éxito de *MacDonald*. Al leerlo, recordaba lo que me contó un amigo disidente ruso tiempo atrás. Me quería expresar lo insensato de la planificación central de la Unión Soviética, y me contaba que el Gosplan decretaba la misma salsa del *shashlik* —un pincho de carne que se come en todos aquellos países— para toda la Unión Soviética. Ahora, cuando los soviéticos por fin habían derrotado el Gosplan y reivindicado su individualidad, formaron largas filas para comer el *Big Mac*, que en todo el mundo es exactamente el mismo, con el mismo sabor. Sin embargo, a pesar del Gosplan, la salsa de *shashlik* seguía bien diferente entre Berlín, Moscú, Vladivostok y Budapest. Con el *Big Mac* estas diferencias desaparecen. Vino el gran Leveller.
La globalización transforma todo en *Big Mac*. Hoteles, vestidos, películas de niños, programas de televisión. Pero también los programas de política económica, que el FMI impone al mundo dependiente entero. Todos son *Big Mac*, igual para todos y con el mismo sabor amargo. Hasta el catolicismo del Vaticano nos viene como *Big Mac*, igual para todos. Quien quiere algo diferente, parece perverso.

2 En los congresos de representantes del Tercer Mundo se nota una gran diferencia respecto a las discusiones de las décadas de los sesenta y los setenta. En aquel tiempo siempre había un problema para entender los problemas de los otros, que eran siempre muy diferentes. El socialismo de Tanzania, la sociedad de Senegal, la India, la Unidad Popular en Chile, México, Corea del Sur, Filipinas. Había que aprender mucho de la especificidad de los países, para poder participar en las discusiones. Hoy no. Todos tienen el mismo problema, que es la receta de *Big Mac* propiciada por el FMI, el Banco Mundial y la última reunión en la cúspide "mundial" de los siete. No hay más diferencias.

y que deja de tener funciones más allá de la represión de las resistencias. El Estado deja de tener funciones económicas y sociales, para afirmar esta globalización de los mercados y capitales. Al identificarse el Estado con el mercado total, se transforma él mismo en Estado total. Fueron los Estados de Seguridad Nacional en América Latina, los que hicieron presente este totalitarismo en su forma más irracional de terrorismo de Estado. Al identificar socialismo con totalitarismo, este totalitarismo del mercado se hace pasar como lucha total en contra del totalitarismo.

Esta posición neoliberal surge como corriente de opinión ya desde los años cuarenta de este siglo. Sin embargo, como ideología de poder se impone recién a partir de la década de los setenta de este siglo. Esta transformación se vincula en América Latina simbólicamente con el golpe militar en Chile, en 1973. Rápidamente el neoliberalismo, importado a Chile desde la escuela económica de Chicago, asume el poder ideológico y se adapta a la función de sacralización del mercado total a partir del terrorismo de Estado. Se une con el neo-conservadurismo, igualmente importado de EE.UU., y usa como su ideología la corriente de pensamiento político fundada por Karl Popper. Popper llega a ser el filósofo de la corte de muchas dictaduras de Seguridad Nacional, especialmente en Uruguay y Chile. El totalitarismo del mercado se presenta a sí mismo como "sociedad abierta" frente a sus enemigos [3].

Esta irrupción del neoliberalismo como ideología del poder en la década de los setenta, sigue estrechamente al desarrollo económico, social y cultural de América Latina. El desarrollo económico y social de América Latina después de la II Guerra Mundial, ha tenido una estrecha correlación con el desarrollo de la cultura latinoamericana. Las décadas de los cuarenta hasta los comienzos de los setenta atestiguan una cultura de la esperanza, en la cual se inspiran, y que de alguna manera es compartida, por las grandes corrientes de la cultura de América Latina. Ella impregna la política de la CEPAL, los partidos populistas, los socialdemócratas y demócrata-cristianos, al igual que las corrientes socialistas del continente. Sin embargo, a partir de las década de los setenta, y con un arrastre mucho mayor desde la década de los ochenta, se hace notar una cultura de la desesperanza que hoy domina la opinión pública del continente, y que tiende a cundir en las corrientes ideológicas que se extienden en muchas capas populares. El desarrollo económico de estas décadas responde con mucha claridad a tendencias parecidas.

1. Las etapas del desarrollo económico

Hay un corte claro en el desarrollo después de la II Guerra Mundial. Este está dado por el paso de la economía de desarrollo (substitución de importaciones, desarrollismo) hacia la economía de exportación (desde 1982, economía del pago de la deuda). Este corte marca el fin de una determinada política de integración económica (ALALC, Pacto Andino, Mercado Común Centroamericano). En el curso de los años ochenta aparece un tipo diferente de integración (Propuesta sobre la Cuenca del Caribe, Zonas de Libre Comercio)

1.1. El desarrollismo de los cincuenta hasta los setenta

Se inspira en el Estado de bienestar, como está surgiendo en Europa Occidental (sobre todo Bélgica, Suecia, Alemania Occidental). Ve el desarrollo como desarrollo industrial, del cual se espera que arrastre consigo una fuerza de trabajo siempre mayor, aumentando con el crecimiento económico los salarios (los ingresos bajos). Hay política de redistribución de ingresos y nuevas leyes sociales (educación, salud, seguro de vejez, programas de vivienda popular). Se intenta trasladar a América Latina todo este capitalismo de reformas, como estaba surgiendo en Europa Occidental, implementando esta política por una industrialización por substitución de importaciones, fuertemente impulsada por organismos públicos de planificación y por inversiones públicas (energía, acero, cemento, petróleo).

Un esfuerzo de este tipo hacía sentir la dependencia de los países del centro. El desarrollo se entendía como independencia (integración condicionada y activa en el mercado mundial). La teoría de la dependencia acompañaba estos esfuerzos. Surge ya en los años cincuenta en la CEPAL, pero su nombre viene de los años sesenta, cuando el sentido de dependencia se generaliza en América Latina (organismos internacionales, gobiernos, organizaciones populares y las academias). Se habla de la dependencia, porque se la experimenta al buscar la independencia.

Los procesos de integración en este período son impregnados por esta política de industrialización, y se ve la integración como un camino hacia la independencia. En 1968 se funda el Pacto Andino (Chile, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela). Su elemento central es la defensa frente al capital extranjero (limitación de las transferencias de ganancias, promoción del desarrollo técnico). La CEPAL lo había impulsado. El Mercado Común Centroamericano (MCCA) tiene una dirección parecida. La fundación del Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE) busca amortiguar el impacto de los sistemas crediticios sobre América Central. Todos los esfuerzos de integración económica intentan fundar aranceles comunes hacia el exterior y fomentar una industrialización complementaria entre sus miembros. Eso también es la meta del ALALC, el organismo de integración más débil que se haya fundado.

Estos esfuerzos se desvanecen con la crisis de la industrialización mediante la substitución de importaciones. Algunas de sus razones son:

1. En los años sesenta la industria sigue creciendo con tasas altas, pero el crecimiento es por produc-

3 Ver Hinkelammert, Franz J.: "La libertad académica bajo control en América Latina", en: *Nueva Sociedad*, No. 107, Mayo-junio 1990.

tividad. Pierde dinámica en cuanto fuerza de trabajo. Tendencia a la baja de los salarios.

2. La producción agrícola absorbía todavía la mayor parte de la fuerza de trabajo. Al ser tecnificada, esta fuerza de trabajo es expulsada, pero al migrar a la ciudad, la industria deja de absorber trabajo adicional. Estallan barrios marginales donde se ubica a la población expulsada de la división social del trabajo.

3. Las nuevas substituciones son de alta tecnología, por tanto, por inversiones directas del capital extranjero. No se genera un capitalismo nacional (independiente). El capital extranjero hace transferencias de tecnologías, sin embargo no impulsa un desarrollo tecnológico en el país afectado.

4. El capital industrial extranjero participa sólo marginalmente en el esfuerzo exportador, se orienta preferentemente al mercado interno. Cuanto más domina, más la industria deja de generar divisas. Las exportaciones de tipo tradicional no pueden seguir a la dinámica industrial y se produce una escasez de divisas. El resultado es la deuda externa, que se explica por las transferencias de ganancias, sobre todo del capital extranjero.

1.2. Las dictaduras de Seguridad Nacional y la economía de exportación

La economía de exportación sustituye a la economía del desarrollo. El primer caso es Chile, después del golpe militar, sobre todo entre 1976 y 1980.

En este nuevo tipo de economía, el esquema anterior de integración económica pierde su sentido. En 1976 Chile abandona el Pacto Andino, que pierde todo su vigor. En esta misma época se desintegra el MCCA.

Se deja de hablar de desarrollo —en el lenguaje de los *reaganomics* ni siquiera existe ya esta palabra. Lo sustituye el lenguaje del mercado y de su apertura. En América Latina se habla de neo-liberalismo, aunque en realidad no es estrictamente idéntico. A partir de 1982, con la crisis de la deuda externa, se generaliza la economía de exportación. Se extiende ahora por toda América Latina. Resulta ser una economía del pago de la deuda. Sin embargo, el caso de Chile comprueba que la deuda externa no es la razón del cambio, sino la palanca que permite imponerla homogéneamente al continente, y hasta al Tercer Mundo en general. El mismo proceso se da hoy en Europa oriental.

No se habla más de dependencia, pretendidamente porque la teoría de la dependencia resultó equivocada. No obstante, ahora existe sometimiento total, dependencia total, pero ya no se permite hablar de dependencia. De hecho, la teoría de la dependencia de los sesenta atestiguaba que todavía había espacios para la independencia. Se deja de hablar de dependencia, cuando esta es completa. Al buscar el sometimiento total y al aceptarla, interiorizándola, se deja de percibir la dependencia. Por lo tanto, se trata de prohibir hablar de ella.

La economía neoliberal —de exportación y pago de la deuda externa— no soluciona la crisis de desarrollismo, sino la extrema. Disuelve, junto con la cancelación de la política de industrialización, una buena parte de las industrias nacionales. El pago de la deuda es pago de "ayudas" para el desarrollo, y para pagarlas se destruye el desarrollo financiado con estas ayudas. Se renuncia a una política de exportación industrial, pero se vuelve a la exportación de tipo tradicional anterior (aunque se lo llame exportación no-tradicional, en el caso que un producto no haya sido exportado en los años anteriores. En Costa Rica, por ejemplo, hasta el cacao se trata como exportación no-tradicional, siendo éste un producto originario de México y América Central).

Se renuncia igualmente al Estado de bienestar y sus reformas: hasta donde se puede, se privatiza la salud, la educación, la vivienda, las propiedades agrarias tradicionales, comunitarias o producto de reformas agrarias anteriores. No se busca más un crecimiento económico capaz de arrastrar la fuerza de trabajo entera para integrarla en la economía del país, sino que la política neoliberal se declara no-responsable por la suerte de los expulsados y marginados. Se los culpa más bien por su fracaso.

Sin embargo, el neoliberalismo sigue considerando el crecimiento económico como la clave de la economía, en nombre de la eficacia. Se trata de un crecimiento derivado de la dinámica de las exportaciones de tipo tradicional, mientras la política de apertura de mercados renuncia de hecho a la industrialización y, por ende, a una dinámica de las exportaciones derivada del crecimiento industrial. Parcialmente se industrializan exportaciones, pero no se crean industrias.

Resulta un nuevo esquema de la integración económica, que esta vez es mejor descrito como "zona de libre comercio". La libertad de movimiento de las personas es cada vez más restringida, mientras se introduce la libertad de movimiento absoluta para las mercancías y el capital. En tanto el esquema anterior era una integración para crear espacios para una industrialización autónoma en relación a los países industrializados (se compara la integración con las gallinas que se juntan para no dejar entrar al zorro al gallinero), la integración ahora crea una zona de libre comercio para los países industrializados, que arrasan a los países integrados precisamente en nombre de la integración. Las zonas de libre comercio son áreas de influencia de las potencias económicas constituidas (ahora se las podría comparar con gallinas que son organizadas por el zorro: todos los días un pollito).

Hay intentos de integración autónoma, pero chocan tanto con la oposición de EE.UU. como con los interés de las clases dominantes internas. Pero eso son muy frágiles (por ejemplo, el intento de revitalizar el MCCA sobre la base de una integración política de América Central, impulsado por la Comunidad Europea, de la cual Costa Rica hasta ahora se excluyó). Como comparación, habría que discutir la Comunidad Europea como espacio integrado económica y políticamente. Se trata de una integración que da movilidad a la fuerza de trabajo, por tanto, obliga a una solidaridad de todos los participantes. Las zonas de libre comercio, en cambio, quitan e impiden precisamente la libertad de movimiento de los seres humanos. Mante-

niendo en cautiverio a los seres humanos, liberan a las mercancías y al capital.

El resultado es:

1. Un crecimiento económico limitado a lo que se deriva de las exportaciones de tipo tradicional.

2. El libre comercio hace imposible el surgimiento de una industria capaz de competir en el mercado mundial.

3. La expulsión de una gran parte de la población de cualquier posibilidad de ser incluida en el sistema económico.

4. La renuncia a la creación de un consenso democrático basado en la satisfacción de las necesidades de todos.

5. La necesidad de quebrar a las organizaciones populares y la destrucción del Estado capitalista de reformas sociales.

Estos resultados evidencian que la política neoliberal no soluciona de ninguna manera los problemas del desarrollismo y del desarrollo por sustitución de importaciones, sino que profundiza la crisis de desarrollo a la cual no respondió.

2. De la democracia del consenso a la democracia de Seguridad Nacional

La democracia liberal es autoritaria hasta el siglo XX (voto clasificado, esclavitud, separación de razas). La democracia liberal de masas surge en el siglo XX, muy recientemente. Funciona como Estado de bienestar desde la II Guerra Mundial. Se funda sobre un consenso democrático basado en la satisfacción de las necesidades de todos (como tendencia).

Al romper la economía neoliberal este consenso, no puede proseguir con la democracia liberal de masas. Se instala entonces con dictaduras de Seguridad Nacional. Posteriormente, en los años ochenta, se democratiza con gobiernos que siguen afirmando los esquemas de Seguridad Nacional. Se separa así democracia y derechos humanos (éstos son definidos como derechos de propiedad: sobre cosas, sobre los propios pensamientos, sobre el propio cuerpo, pero excluyen solidaridades). La tortura, las desapariciones, resultan ahora compatibles con la democracia; ésta se independiza de los derechos humanos clásicos. Se trata de democracias de Seguridad Nacional. Un caso extremo es la democracia hondureña. En Honduras, durante el período de las dictaduras militares se respetaba en alto grado los derechos humanos. Con la democratización del país, a partir de 1980, empezó la política de Seguridad Nacional y, por tanto, la violación sistemática de los derechos humanos, con desaparición de personas, tortura sistemática, cementerios clandestinos, etc. Sin embargo, la opinión pública no dudaba de que se había democratizado el país.

Ideológicamente, ellas se basan en la negación de cualquier alternativa, de la esperanza. Es una sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella. Estabiliza las sociedades por la desesperación, a diferencia de las décadas de los cincuenta y los sesenta, que estabilizaron por esperanzas (muchas veces falsas).

Para eso ha sido básico el colapso del socialismo histórico. El socialismo histórico —un tipo de sociedad de bienestar— colapsa en el mismo momento en el cual colapsa el capitalismo de reformas en América Latina (y en EE.UU., con la tendencia al colapso en Europa occidental). La negación de cualquier alternativa —la desesperanza— convence. Sobre ella se basa la legitimidad de la democracia de Seguridad Nacional. Toffler describe la situación:

> El nuevo imperativo económico está claro: los suministradores de ultramar en los países en desarrollo o alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial, o se los va a cortar brutalmente de sus mercados —los muertos caídos por el efecto de aceleración.
> Esto es la economía rápida de mañana. Esta nueva máquina de bienestar acelerativa y dinámica es la fuente de los adelantos económicos. Como tal es igualmente la fuente del gran poder. Estar desconectado de ella significa estar desconectado del futuro. Ese es el destino de muchos de los actuales "LDCs" o "países menos desarrollados"....
> Dado que el principal sistema mundial para producir riqueza se acelera, los países que quieren vender tendrán que operar a la velocidad de aquellos que pueden comprar. Eso significa que las economías lentas tendrán que aumentar la velocidad de sus respuestas o perder contratos e inversiones, o quedar completamente fuera de la carrera [4].

La pena capital para todo aquel que no logre insertarse exitosamente en el mercado mundial. Merece la muerte todo aquel que no tenga una cultura —sea puritano-calvinista o confuciana— que no le permita lograr con éxito esta inserción. Surge una inquisición mucho más implacable que la anterior. Las reglas de juego del mercado resultan ser las reglas de un juego mortal, como lo era el

---

4 Toffler, Alvin: "Tofflers next shock. A dramatic 'powershift' is coming, and all nations face one inescapable rule-survival of the fastest", en: *World Monitor*, Nov. 1990, p. 38.
"The new economic imperative is clear: Overseas suppliers from developing countries will either advance their own tecnologies to meet the world spead estandards, or they will be brutally cut off from their markets-casualties of the acceleration effect.
This is the 'fast' economy of tomorrow. It is this accelerative, dynamic new wealth-machine that is the source of economic advances. As such it is the source of great power as well. To be de-coupled from it is to be excluded from the future.
Yet that is the fate facing many of today's 'LDCs' or 'less developed contries'...
As the world's main system for producing wealth revs up, countries that wish to sell will have to operate at the pace of those in a position to buy. This means that slow economies will have to speed up their neural responses, lose contracts and investments, or drop out of the race entirely".

juego de los gladiadores en la antigüedad: *Ave, Caesar, morituri te salutan*. Hoy saludan desde Somalia.

2.1. *La cultura de la desesperanza*

En cuanto a lo que será la cultura popular, a la cual aspira el capitalismo salvaje, Nietzsche se puede leer como un programa para la sociedad burguesa del siglo XX, primero del nazismo y hoy del Mundo Libre.

> Si el que sufre, el oprimido, perdiera la fe en su derecho a poder despreciar la voluntad de poderío, entraría de lleno en la fase de la desesperación total... La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, y lo emplazaba en un orden que no estaba de acuerdo con el poder y el rango del mundo: enseñaba la entrega, la humildad, etc. Admitiendo que la creencia en esta moral se destruya, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían [5].

Es lo que Nietzsche llama el nihilismo activo:

> El nihilismo como síntoma de ello, indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser destruidos: que privados de la moral ya no tienen ninguna razón para 'entregarse', que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren poderío por su parte forzando a los poderosos a ser sus verdugos [6].

Esto presupone destruir todo humanismo universalista, y denunciar cualquier reivindicación concreta de la igualdad de los hombres. La burguesía celebra su propia barbarie. Nietzsche pregunta por los bárbaros del siglo XX, los únicos que pueden salvar el mundo de la amenaza del humanismo:

> Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: *¿dónde están los bárbaros del siglo XX?* Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada [7].

¡Barbarie o socialismo! Este es el grito de Nietzsche y de la burguesía salvaje. ¡Salvajismo o socialismo! ¡Muerte o socialismo! Este es el grito fascista del "¡Viva la muerte!", que lleva a los horrores del capitalismo salvaje de los años treinta y cuarenta en los países europeos fascistas.

Fueron intelectuales antifascistas en Alemania, quienes invirtieron el grito en: ¡Socialismo o barbarie! (Benjamín, Horkheimer, Adorno, etc.).

5 Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*. EDAF, Madrid, 1981, Nr. 55, p. 60.
6 *Ibid.*, p. 61
7 *Ibid.*, p. 473.

El pensador clásico de esta utopía del salvajismo burgués es Nietzsche, del cual constantemente se afirma que no piensa en términos de redención ni de utopías [8]. Sin embargo, Nietzsche está obsesionado por una idea de redención y de utopía. Solo que es una redención anti-utópica, una redención que Nietzsche promete como resultado del abandono de toda redención:

> Alguna vez... tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida de la realidad: siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar en la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada—*alguna vez tiene que llegar*... [9].

Esta es su redención: "redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado" sobre la realidad. Esta es la redención que Nietzsche anuncia. Un "redentor" la va a traer a la tierra, redentor "vencedor de Dios". Y Nietzsche añade: "Alguna vez tiene que llegar...". Se trata de la redención para la barbarie: libres para ser bárbaros [10].

Es utopía del salvajismo, llevado a su ideal puro [11]. En los años treinta de este siglo, con el nazismo alemán

8 Sobre Nietzsche, por ejemplo, dice un autor en un diario costarricense: "Lo suyo no es utópico. Por eso rechaza cualquier visión redentora, sea religiosa o política". Víctor J. Flury, en: *La Nación*, San José, 2.9.1990.
9 Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 1972, ps. 109-110.
10 Aparece la utopía, que resulta de la negación de las utopías: "'El paraíso se encuentra a la sombra de las espadas'; símbolo y marca en que se revelan y adivinan almas de origen noble y guerrero.
Llegará un momento, en que el ser humano tendrá a su disposición un exceso de fuerza; la ciencia tiende a conseguir esta esclavitud de la naturaleza.
Entonces el hombre dispondrá de ocio, para perfeccionarse a sí mismo, para crear cosas nuevas y más elevadas. Nueva aristocracia. Entonces, una cantidad de virtudes son superadas, virtudes que antes eran condiciones de existencia. No se tiene necesidad de ciertas cualidades; por consiguiente se perderán. No tenemos ya necesidad de la virtud; por consiguiente, la perderemos (así, también perderemos la moral del principio 'una sola cosa es necesaria', la de la salvación del alma y la de la inmortalidad; éstas fueron medios para hacer posible al hombre una enorme coacción sobre sí mismo, mediante el sentimiento de un enorme terror)...
La purificación y el robustecimiento fisiológico. La nueva aristocracia tiene necesidad de un contraste que combatir: debe tener una terrible necesidad de conservarse". Nietzsche, *La voluntad...*, *op. cit.*, .Nr. 947, p. 507-508.
11 Nietzsche pinta este salvajismo con muchos colores. Ya expresa este neoliberalismo, aunque esté todavía en pañales. La visión del hombre cambia correspondientemente. De la selección de la vida humana por la oferta y la demanda, se pasa a la denegación absoluta de la vida de los excluidos y marginados. Nietzsche la proyecta con su fantasía mórbida a partir de la ley india de Manú.

aparece el primer redentor que se inspira en la redención de Nietzsche. Hoy vivimos los primeros pasos del segundo gran estallido de la burguesía salvaje. De nuevo se nos promete la redención de la redención y la gran utopía de la desaparición de la esperanza, utopía del infierno en la tierra. La burguesía salvaje celebra su misa negra. A su sociedad le da nuevamente el nombre de milenio, que tiene también en este caso el mismo sentido que ha tenido anteriormente. Se llama "la ciudad que brilla en las colinas", es decir, la Nueva Jerusalén.

2.2. *Cultura de la desesperanza y guerra sicológica*

Esto es el trasfondo de la cultura de la desesperanza. Ella penetra hoy toda nuestra cultura, no solamente la cultura popular. Además, no es la cultura popular. La cultura de nuestra sociedad trabaja para que eso sea la cultura popular, y tiene muchos logros en esta dirección.

Es esta misma cultura de la desesperanza la que penetra a los grupos dominantes para definir su respectiva cultura antipopular: es la cultura del heroísmo del suicidio colectivo. No hay duda que está reapareciendo. Es la vuelta de Nietzsche y de Ernst Jünger como sus clásicos; de Jorge Luis Borges, Vargas Llosa [12], Octavio Paz, como sus actuales representantes [13].

En los sectores populares la cultura de la desesperanza promueve la anomia, deshace las relaciones humanas, promueve el crimen. La misma droga es parte del fenómeno.

Las organizaciones de clase o revolucionarias, los movimientos de cambio, la orientación hacia una nueva sociedad, surgieron de la cultura de esperanza de los años cincuenta y sesenta. Formularon la esperanza o la manipularon, sin embargo, se basaron en ella. La destrucción casi general de los movimientos populares y del Estado de reformas (intervencionista) acabaron con esta cultura, logrando una gran fuerza de convicción a partir de la crisis del socialismo en Europa oriental. La cultura de la desesperanza se basa en la tesis de que no hay alternativa. Se puede solamente administrar un caos y una anomia, que son sistemáticamente producidos.

Se ha descubierto que no sólo la organización de la esperanza da estabilidad, como ocurrió en los años cin-

---

"Fijémonos en otro caso de lo que se llama moral: el caso de la cría de una determinada especie. El ejemplo más grandioso nos lo da la moral india, la ley de Manú, sancionada por una religión... ¡Cuán pobre resulta y cómo hiede el Nuevo Testamento al lado de la ley de Manú! Pero también esta organización necesitaba ser temible, no en la lucha contra la bestia, sino en la lucha con la idea contraria de la bestia, con el hombre que no se deja criar, con el hombre de mezcla incoherente, con el chandala. Y para desarmarle y debilitarle tuvo que ponerle enfermo; era una lucha contra la mayoría. Quizá no haya nada tan contrario a nuestros sentimientos como estas medidas de seguridad de la moral india.
El tercer edicto, por ejemplo Avadana Sastra el de las legumbres impuras, dispone que la única alimentación permitida al chandala sea el ajo y la cebolla... El mismo edicto declara que el agua que hayan menester no debe ser tomada de los ríos, de las fuentes ni de los estanques, sino tan sólo de los pantanos y de los agujeros que deje en el suelo la huella de los pies de los animales. También se les prohíbe lavar la ropa y lavarse ellos, porque el agua, que se les concede por misericordia, sólo ha de servir para calmar su sed... El resultado de semejante policía sanitaria no era dudoso: epidemias mortíferas, enfermedades de los órganos sexuales espantosas, y como resultado, la ley del cuchillo ordenando la circuncisión de los niños varones y la ablación correlativa en las hembras. El mismo Manú lo decía: 'Los chandalas son el fruto del adulterio, del incesto y del crimen (ésta era la consecuancia necesaria de la idea de la cría de ganado humano). No deben usar otros vestidos que los harapos arrebatados a los cadáveres... Les estaba prohibido escribir de izquierda a derecha y valerse de la mano derecha para escribir pues el uso de la diestra y la escritura de izquierda a derecha son cosas reservadas a los hombres virtuosos, a las personas de raza'". Nietzsche: "El crepúsculo de los dioses", en: *Obras inmortales*. Visión Libros, Madrid, 1985, t. III, p. 1209.
Resulta la moral de la burguesía salvaje de la primera mitad de este siglo: "Estas prescripciones son muy instructivas; vemos en ellas la humanidad aria absolutamente pura, absolutamente primitiva, observamos que la idea de la pureza de la sangre está muy lejos de ser una idea inofensiva. Por otra parte, se percibe claramente que en ese pueblo se ha trocado en religión y espíritu colectivo esa idea. Mirados desde este punto de vista, los evangelios son un documento de primera, y más todavía el libro de Enoch. El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de cría, de raza y de privilegio. Es la religión antiaria por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurreción general de todos los oprimidos, de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convertida en religión del amor". *Idem.*
No hace falta correr hasta la India antigua y a Manú para encontrar situaciones de éstas. Es suficiente con ir a los barrios marginales de Lima, Rio, São Paulo, México, Guatemala, Tegucigalpa y San Salvador, o cualquier otra parte del Tercer Mundo.

12 No hay libro más violento en esta línea que la *Historia de Mayta*, de Vargas Llosa. Mayta es un personaje de la izquierda peruana, que el autor describe como persona incompetente, con tendencia al terrorismo y a la homosexualidad. Todo el libro prepara la última página, en la cual Mayta y los suyos son denunciados como basura humana. No queda ni resto de algún humanismo. En la basura viven, basura son. Una protesta popular se ve, por tanto, como una rebelión de la basura.
La guerra del fin del mundo, del mismo autor, tiene la misma tendencia, aunque más solapada. Una de sus situaciones centrales se describe de la siguiente manera: "Rufino se arrastra hacia Gall, muy despacio. ¿Va a llegar hasta él? Se empuja con los codos, con las rodillas, frota la cara contra el barro, como una lombriz, y Gall lo alienta, moviendo el cuchillo. 'Cosas de hombres' piensa Jurema. Piensa: 'La culpa caerá sobre mí'. Rufino llega junto a Gall, quien trata de clavarle la faca, mientras el pistero lo golpea en la cara. Pero la bofetada pierde fuerza al tocarlo, porque Rufino carece ya de energía o por un abatimiento íntimo. La mano queda en la cara de Gall, en una especie de caricia. Gall lo golpea también, una, dos veces, y su mano se aquieta sobre la cabeza del rastreador. Agonizan abrazados, mirándose. Jurema tiene la impresión de que las dos caras, a milímetros una de la otra, se están sonriendo". Vargas Llosa, Mario: *La guerra del fin del mundo*. Plaza & Janés, Barcelona, 1981, ps. 293-294.
Desde Jünger, pasando por Borges a Vargas Llosa, toda la literatura fascista culmina en estas situaciones de lucha a muerte, que es celebrada como el gran abrazo: el amor es la muerte, la muerte es amor: ¡viva la muerte!
13 Esta utopía salvaje se expresa hoy muchas veces en los términos religiosos del fundamentalismo cristiano de EE.UU. Lindsey, uno de los Rasputines en la corte de Reagan, nos dice: "Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida (Lindsey la entiende como guerra atómica F. J. H.), en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total.
A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual". Hal Lindsey: *La agonía del gran planeta tierra*. Editorial Vida, Miami, 1988, p. 222. (*The Late Great Planet Earth*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1970).
Aquí se predica la espiritualidad del heroísmo del suicidio colectivo. El libro de Lindsey fue el *bestseller* de toda la década de los setenta en EE.UU. Se vendieron más de 15 millones de ejemplares. El capitalismo salvaje pretende ser espiritual.

cuenta y sesenta. Aparentemente, hasta es más estable la cultura de la desesperanza. Cuanto más se profundiza la desesperanza menos oposición existe, porque no se le puede dar sentido a una oposición. Se desmoronan las relaciones sociales, pero con ellas se desmorona la misma personalidad de la gente. Se pueden destruir entre ellos, pero no pueden cambiar nada. La cultura de la desesperanza no deja surgir proyectos, porque nadie los formulará si nadie cree en la posibilidad de una alternativa al desmoronamiento.

Destruyendo la esperanza, la anomia resultante es políticamente estable. América Central ha sido estabilizada por las guerras y por el terrorismo del Estado. América del Sur es tan estable como nunca, y lo es por el terrorismo del Estado, sea actualizado o en retroceso, si bien visiblemente dispuesto a volver. En el lugar de la esperanza aparece un "sálvase quien pueda", el "después de nosotros, el diluvio", en el cual cada uno trata de salvarse impidiendo que otro se salve.

De esta manera surgen democracias, cuyos gobiernos no son soberanos en ningún sentido. La soberanía la tienen los centros del terrorismo del Estado, frente a los cuales los gobiernos elegidos luchan por una autonomía relativa. Pero este terrorismo del Estado no desestabiliza, sino estabiliza. Cuando en 1989, en Uruguay, hubo el plebiscito por la amnistía a los militares, la amenaza de su vuelta aseguró la mayoría de los votos en favor de aquélla, a pesar de que probablemente la mayoría de los uruguayos estaba en contra. Donde fallan las elecciones, como en la última elección presidencial en México y en República Dominicana, se organiza, con el apoyo de todas las democracias occidentales, el fraude. Este fraude estabiliza, porque se sabe que no hay alternativa. En las elecciones siguientes, los electores votarán como se les pida. Si no lo hacen, habrá otro fraude.

Los gobiernos no se responsabilizan, ni pueden responsabilizarse, por las acciones de sus organismos represivos. Estos son soberanos frente a los gobiernos. Cuando las fuerzas militares asesinaron a toda una comunidad de jesuitas en San Salvador, el gobierno no se sintió responsable, y nadie lo responsabiliza, siendo El Salvador una democracia occidental.

Para esta guerra sicológica, cuyo fin primordial es provocar desesperanza, la impunidad de los crímenes de los militares es central. Esta promueve decisivamente esa sensación de no tener derechos garantizados, de no ser persona frente a un Estado que, aunque democrático, sigue siendo terrorista.

Dentro de esta estabilidad por la propagación de la anomia, las rebeliones se transforman también en movimientos irracionales que, al final, no tienen sentido. El *caracazo*, en febrero de 1989, fue un movimiento sin destino, que terminó en una masacre de miles por la mano militar. Miles de muertos no conmueven, y ni hacen noticia [14]. Eso se repitió con la intervención militar en Panamá, a finales de ese mismo año.

14 Ver: Pedrazzini, Sánchez R, Magaly: "Nuevas legitimidades sociales y violencia urbana en Caracas", en: *Nueva Sociedad*, Nr. 109, Sept-oct. 1990, ps. 23-34.

Los pueblos, en cuanto pasan a la desesperanza, se entregan como víctima, o revientan en una erupción cuya represión ni deja huellas. Pero hagan lo uno o lo otro, a falta de una esperanza de liberación se mueven cerca de la acción suicida, que es la contrapartida del heroísmo, del suicidio colectivo de las clases dominantes. Las democracias no desarrollan una cultura democrática, sino de prepotencia. No se puede perder elecciones, porque el poder no se elige. Los gobiernos administran poderes despóticos, internos y extranjeros, poderes sobre los que no tienen control, sino que son controlados por ellos.

La cultura popular tiene hoy esta cultura de la desesperanza como su trasfondo. En ella, y frente a ella, se tiene que desarrollar. Eso hace que esté más bien impregnada por organizaciones que no representan ningún poder de negociación. Las clásicas organizaciones populares como los sindicatos, cooperativas, grupos comunales, han pasado a un segundo plano y tienen muy poca voz. Casi no hay huelga que no termine con muertos. En lugar de estas organizaciones aparecen ahora en el primer plano organizaciones de defensa de derechos humanos, comunidades eclesiales, acciones simbólicas como las de las Madres de la Plaza de Mayo. Son intentos defensivos para limitar el terrorismo del Estado, que sigue siendo el primer poder político en América Latina.

Donde la cultura popular no se entrega simplemente a la cultura de la desesperanza, es una cultura de víctimas que se resisten a aceptar que la culpa la tienen ellas. Es una sobrevivencia de dignidad, no de poder. Es la última barrera que se defiende antes de caer de la desesperanza en la desesperación.

3. El progreso técnico, su globalización y la integración de la población en la sociedad humana

El análisis del desarrollismo latinoamericano mostró una doble crisis. Este, con su política de industrialización por la sustitución de importaciones, no logró una inserción de la industria en los mercados mundiales y, como consecuencia, falló en su objetivo de la integrar a la población entera en la división social del trabajo. El resultado fue la crisis de la balanza de pagos, por un lado, y de la población expulsada, convertida en sobrante, por el otro.

El concepto de desarrollo subyacente al desarrollismo, era de armonía. Se suponía la posibilidad de un desarrollo, económico rápido, en cuya consecuencia inerte se daría la integración económica de toda la población. Una política social adecuada aseguraría la traducción de la integración económica de la población en una integración social, lo que crearía la base para un consenso democrático que sustentara la democracia liberal de masas emergente.

No obstante, al fallar la política de industrialización no se dio esta integración económica de la población. Surgió una población expulsada creciente, que no se podía integrar socialmente. Por consiguiente, se quebró el consenso democrático. La democracia liberal de masas no

resultó posible en los términos, en los cuales se creía, que existía en Europa Occidental.

Aparecen primero gobiernos de tendencia socialista o socializante con el objetivo de lograr, por la "vía no-capitalista" de desarrollo, aquella industrialización en cuya lógica se daría la integración económica de toda la población. El primer país en esta línea es Cuba, al cual sigue el Chile de la Unidad Popular, y posteriormente la Nicaragua sandinista. Pero ya en Cuba se nota un cambio. No sigue tan ciegamente las pautas de la maximización del crecimiento económico, como lo hiciera el socialismo soviético, sino busca una estrategia económica que era más bien de satisfacción de las necesidades básicas de la población. Las relaciones socialistas de producción se usan para lograr esta meta, postergando las metas de crecimiento y de industrialización. Con todas las deficiencias que esta estrategia cubana ha tenido, es sin duda algo que en el futuro de la América Latina de hoy podrá tener un significado insospechado anteriormente. Cuba es el único país que a pesar de una crisis económica profunda, provocada por el bloqueo económico inmisericorde de EE.UU. y por la ruptura de las relaciones económicas con la Unión Soviética, logra mantener por lo menos un grado mínimo de satisfacción de las necesidades básicas de la población. Ya no queda quizás ningún otro país en las Américas que puede sustentar una situación comparable. Chile y Nicaragua no pudieron desarrollar ninguna estrategia de desarrollo, porque la violencia del Imperio y de las clases dominantes internas terminó con aquellos gobiernos.

El capitalismo salvaje, que vuelve con la estrategia neoliberal a partir de la década de los setenta, no enfrenta ninguno de los dos problemas críticos que provocaran la crisis del desarrollismo latinoamericano. Ni enfrenta el problema de crear una industria capaz de lanzarse competitivamente al mercado mundial, ni enfrenta el problema de la población expulsada. Renuncia a la industrialización, por un lado, y decide callar a la población por medio del terrorismo del Estado, por el otro. Hablando todo el tiempo de la eficiencia, se despide de ella para reducir a América Latina otra vez a la exportación de materias primas y de alimentos. En vez de superar el subdesarrollo, se sueña con una eficiencia subdesarrollada.

3.1. La crisis del desarrollo

Sin embargo, esta crisis del desarrollo, que se da en América Latina a partir de fines de los años sesenta, parece ser mucho más que una crisis de políticas de desarrollo determinadas. A toda la política de desarrollo subyace un concepto de desarrollo que parece estallar.

Por desarrollo se entendía, y todavía se entiende, un proceso de crecimiento económico capaz de arrastrar consigo toda la sociedad, de una manera tal que toda la fuerza de trabajo es integrada en la división social del trabajo moderna. Se supone que tal dinámica económica puede sustentar un desarrollo social y político igualmente universal, transformando la sociedad en un conjunto social que, en pos del progreso técnico y del crecimiento resultante y arrastrado por ellos, forma una gran sociedad integrada en la cual todos los seres humanos encuentran su lugar dentro de un camino ascendente hacia el futuro. Por consiguiente, progreso técnico, crecimiento económico infinito e integración económica, social y política de toda la población, son vistos como una unidad dinámica y armónica. A los países que aparentemente habían logrado esta meta se los llama países desarrollados, y a los países en los cuales este desarrollo se frustró, se les llama subdesarrollados.

Este concepto de desarrollo es una especie de marco categorial por medio del cual se ha interpretado el mundo moderno, por lo menos desde el siglo XVIII. Subyace igualmente al pensamiento de Marx, y posteriormente al socialismo soviético. Aparece por tanto también en las políticas del desarrollo del Tercer Mundo en las décadas de los cincuenta y los sesenta. Se trata de una imagen optimista del mundo, según la cual la propia inercia del progreso técnico actúa en dirección de la humanización de la vida humana. La humanidad, pues, no tiene más que hacer que desatar esta inercia y someterse a ella. La técnica salva [15].

La polarización del mundo entre capitalismo y socialismo después de la II Guerra Mundial, mantiene este mismo concepto de desarrollo. Lo que está en pugna es exclusivamente la cuestión acerca de cuál sociedad sea aquella capaz de universalizar este tipo de desarrollo por el mundo entero. Por eso, el lema de la Unión Soviética pudo ser: "Alcanzar y superar a EE.UU.". El implicaba la convicción de que el socialismo era capaz de desatar estas fuerzas productivas con más velocidad que cualquier capitalismo, extendiendo esta dinámica sin límites.

Cuando se da la crisis del desarrollismo latinoamericano durante los años sesenta, la discusión por la política de desarrollo sigue estas mismas pautas. Frente a la incapacidad del capitalismo latinoamericano de lograr este desarrollo, aparece por tanto la alternativa de la "vía no-capitalista" de desarrollo. El concepto de desarrollo no es cuestionado; lo que se discute son las maneras más adecuadas y más eficientes para realizarlo.

La crítica de Marx al capitalismo roza el límite de este concepto de desarrollo, permaneciendo finalmente limitado a él. Marx critica la capacidad de desarrollo del capitalismo, sosteniendo que éste lleva a un desarrollo tal de las fuerzas productivas, que termina destruyendo las propias fuentes de las riquezas producidas.

Por ende, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre* [16].

---

15 John Locke expresa este mito tecnológico ya muy temprano: "Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su Autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó por primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo público la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más por la propagación del conocimiento, por la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquellos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales". John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*, 2 vols. Dover, New York, 1959, II, p. 352.

16 Ver Marx, Karl: *El capital*. FCE, México, 1966, p. 424.

Pese a ello, busca una sociedad que, evitando esta destrucción, lleve al mismo desarrollo de la técnica.

Sin embargo, a partir de la crisis del desarrollismo latinoamericano se nota una crisis del desarrollo mucho más amplia, que aparece pronto en los países socialistas mismos y también en los propios países desarrollados del centro. Es la crisis del supuesto optimismo vinculado al progreso técnico.

Los países socialistas habían ejecutado una política de desarrollo a partir de un subdesarrollo previo, que intentó realizar la integración económica de la población entera por medio de la planificación central. No obstante, ya en la la Unión Soviética resultó que esta integración por medio del pleno empleo llevó a la necesidad de ocupar más mano de obra de lo que según un criterio capitalista habría sido necesario. El resultado fue más bien una paralización del crecimiento económico, y la incapacidad de seguir el paso de la revolución tecnológica que ocurría en el Occidente. Esto muestra que la presión hacia la exclusión de grandes partes de la población se hacía notar también allí. Al no aceptar tal exclusión, se sofocaba la dinámica económica. Dos trabajadores ocupados en un puesto de trabajo diseñado para uno, no producen más que uno, sino menos. Uno obstaculiza al otro. El producto de ambos es menor de lo que sería el producto de uno solo. Al no aceptar el socialismo la expulsión de partes de la población de la división social del trabajo, sofocaba la dinámica económica. En el grado en el cual la promesa de una dinámica económica más grande todavía que la del capitalismo era la base de la legitimidad del socialismo, éste vivía su crisis de legitimidad. La propia población, cuya expulsión este socialismo había evitado, se levantó en contra de él. En Alemania Oriental, los propios obreros celebraban en el primer año después de la caída del muro de Berlín el desempleo como algo saludable que indicaba un futuro nuevo prometedor. Posteriormente, cuando al desempleo siguieron las tendencias al subdesarrollo —que hoy aparecen en todo el mundo ex-socialista y que lo están transformando en el cuarto continente subdesarrollado—, sobrevino una frustración sin capacidad de pensar siquiera algún futuro nuevo.

Pero todavía seguía en pie el optimismo de la técnica, que veía ahora el mercado como el camino más indicado para una sociedad en la cual el crecimiento económico, por su propia inercia, asegura la integración económica de la población.

El vehículo, sobre el cual se montaba esta imagen del capitalismo "eficiente" era principalmente el capitalismo de Europa Occidental y, algo menos, el de EE.UU. y Japón. Se trata de sociedades de alta capacidad de crecimiento económico y de desarrollo de la técnica, en las que durante varias décadas el crecimiento económico había asegurado la integración económica efectiva de la mayor parte de la población. Parecían representar lo que el capitalismo es capaz de hacer. Sobre los países socialistas de Europa Oriental habían ejercido una gran magia, a la cual la población no se había podido sustraer. Derrocaron al socialismo para entrar en este mundo, y cuando lo habían derrocado, veían que este mundo se alejaba.

Sin embargo, la profundidad de la crisis del desarrollo se mostró cuando ella penetró en la misma sociedad capitalista del centro. Incluso estas sociedades de alta capacidad de crecimiento económico y desarrollo de la técnica, se mostraron incapaces de lograr un arrastre tal de la dinámica económica que la población entera sea integrada como su consecuencia. A partir de los años setenta sube el desempleo también en estos países, y aparecen ahora poblaciones expulsadas y excluidas también allí. El desempleo resulta crónico, estructural y ya no cíclico como lo había sido en el siglo XIX.

Como consecuencia, tanto la política económica keynesiana como la estrategia socialdemócrata pierden eficacia. Los grandes éxitos de estas políticas se dan en las décadas de los cincuenta y sesenta en Europa Occidental. La estrategia socialdemócrata presuponía un crecimiento económico alto, capaz de arrastrar consigo toda la población integrándola económicamente. Sobre esta base podía realizar su política de integración social, dándole a la democracia liberal de masas un consenso de la población que la podía legitimar. Pero esta base económica ahora se desvanece, cuando el efecto de expulsión por los mercados llega a los mismos centros. Los sistemas de seguridad social fueron diseñados para una sociedad en la que el desempleo era un fenómeno marginal. Cuando ahora sube, sin ninguna perspectiva de bajar de nuevo en un plazo previsible, el capitalismo choca con la seguridad social que le había asegurado su legitimidad por varias décadas.

Por esta razón, la crisis del desarrollismo latinoamericano, el derrumbe del socialismo y la crisis del capitalismo de reformas, coinciden tanto en el tiempo como en las razones de su surgimiento. Eso lleva a una crisis del desarrollo que efectivamente pone en cuestión todo aquello, que desde siglos se había esperado como su resultado: la armonía entre desarrollo humano y maximización del crecimiento económico basado en el desarrollo técnico. Lo que resultó fue una dinámica económica que expulsa grandes partes de la población mundial, las que quedan como población excluida sin ninguna perspectiva de alguna posibilidad de una futura integración. Si bien esta población excluida existe en los centros de desarrollo en menor cantidad, ella aparece ahora en todas partes del mundo sin excepción. El sistema se cerró, a pesar de que no deja a nadie vivir fuera de él.

Aparece entonces un mundo caracterizado por el desarrollo desigual, del cual no hay escape. Desde los años setenta en adelante, este desarrollo desigual vuelve a aparecer dentro de los países desarrollados. Los países de nuevo desarrollo tampoco logran la integración económica de la población entera por medio del arrastre del crecimiento económico, aunque logren industrializarse con industrias competitivas a nivel del mercado mundial, como ocurre con países asiáticos como Corea del Sur o Taiwán. Cuando se los llama los "tigres", se atestigua con esta palabra el grado de excepcionalidad que tiene su desarrollo. Pero el número de países industrializados no aumenta ni siquiera con estas industrializaciones relativamente exitosas. Los países ex-socialistas viven el derrumbe de sus industrias, y hasta países de desarrollo clásico, como Inglaterra, se mueven en la dirección del subdesarrollo. El desarrollo mismo como industrialización con competitividad en el mercado mundial, se ha estancado. Se

está transformando en un gran enclave industrial inserto en un mundo mayoritariamente caracterizado por la expulsión y exclusión de la población. Todo el mundo está dominado, no obstante la dominación no necesita a los dominados, sino que los considera como sobrantes y los trata como tales. Este enclave industrial es altamente dinámico en sí, pero no muestra capacidad de extensión más allá de sus límites.

Sin embargo, se trata de una crisis a la cual no corresponde una crisis del capital y del mercado. Los negocios van bien, la tasa de ganancia está subiendo. El carácter de la crisis ha cambiado en relación a las crisis cíclicas del siglo XIX. En las crisis del siglo XIX el aumento de las tasas de ganancias coincide con el aumento del empleo, y la crisis de la tasa de ganancia y su baja corresponde a una baja del empleo. El desempleo, y con él la pauperización, es cíclico. Hoy no ocurre eso. El desempleo y la pauperización suben, pero la dinámica del mundo de los negocios y de la tasa de ganancias van en aumento también. Desde el punto de vista del capital no existe ninguna crisis. La crisis es de los circuitos de reproducción de la vida humana y de la naturaleza. Sin embargo, las tasas de ganancia suben, ellas no indican la crisis. La industria mundial se ha transformado en una isla o un archipiélago, una especie de enclave que se desarrolla tanto mejor, cuanto peor le va a los otros. La destrucción de los hombres y de la naturaleza coincide con altas ganancias. En la actualidad es mucho más visible el hecho de que las tasas de ganancia suben, en el grado en el cual el futuro de la humanidad es destruido. Destruir la naturaleza, destruir el desarrollo del Tercer Mundo, da ganancias más altas que cuidarlos. Las tasas de ganancia y la sobrevivencia de la humanidad entran siempre más visiblemente en contradicción. El camino de la maximización de las ganancias resulta un camino a la muerte de la humanidad.

3.2. Los límites del crecimiento

Paralelamente aparece una crisis, que pocos habían previsto unas décadas atrás. Se trata de la crisis del medio ambiente, que ahora empieza a amenazar la propia sobrevivencia de la humanidad entera. La tecnología y su uso mercantil resultan destructores para una naturaleza, cuya sobrevivencia es condición de la sobrevivencia humana.

Independientemente del problema del desarrollo desigual, aparecen límites del crecimiento. Mientras desde la década de los sesenta se había hablado en los países del Tercer Mundo de la necesidad de medidas para asegurar el desarrollo que fueran más allá de la vigencia de la sociedad capitalista, aparecen ahora análisis preocupantes de la crisis del medio ambiente. En 1972 se publica los *Limites del crecimiento,* del Club de Roma. Durante los años setenta el presidente Carter promueve en EE.UU. una evaluación del medio ambiente mundial, que desemboca en el informe *Global 2000,* que confirma la preocupación del Club de Roma. Sin embargo, resulta ahora que posibles medidas para detener la destrucción ambiental, podrían tener consecuencias profundas para el sistema económico.

Más allá de los límites de la política de desarrollo y de su incapacidad de asegurar un desarrollo tendencialmente igual entre las diferentes regiones de la tierra, la crisis del medio ambiente revela el límite implícito de cualquier desarrollo por crecimiento económico ilimitado, sea este desarrollo desigual o igual. El concepto de desarrollo ilimitado presupone una naturaleza infinita y sin límites. No obstante se descubre de nuevo que la tierra es redonda, y más redonda que nunca. El concepto del crecimiento económico ilimitado resulta un concepto precopernicano de una tierra infinitamente extendida, en la cual según la destrucción de un lugar uno se mueve a otro para destruirlo también, sin llegar nunca a un límite.

Pero la tierra es redonda, y por tanto esta acción fragmentaria la destruye. Cada introducción de una tecnología es calculada sobre una sector fragmentario de la naturaleza y sobre un segmento de la división social del trabajo. Desde el punto de vista de la empresa que actúa en el mercado, las repercusiones que tiene una tecnología sobre el conjunto, sea de la división social del trabajo sea sobre el conjunto de la naturaleza, no interesan. Además, para la empresa es imposible tomar en cuenta estos efectos indirectos de su acción. La competencia la borraría.

Esta acción fragmentaria se vincula necesariamente con la orientación por criterios mercantiles, aunque no sea sólo el producto de estos criterios. Toda acción humana, mercantil o no, tiende a un comportamiento de este tipo. Sin embargo, un sistema de mercados hace este comportamiento fragmentario cumpulsivo. El mercado arrastra hacia él. El mecanismo competitivo lo impone porque, por un lado, promete ganancias mayores que cualquier otro comportamiento, y por el otro, amenaza con la expulsión del mercado de la empresa que no se oriente por la ganancia.

Con todo, tanto la división social del trabajo como la naturaleza forman conjuntos interdependientes. Lo que hace una acción tecnológica en una parte, repercute en muchas e, indirectamente, en todas las partes. Pero también lo que ocurre en otras partes, se hace notar por interdependencia en el lugar de partida. El conjunto interdependiente resulta ser una red de causaciones mutuas. Muchos de estos efectos son previsibles, y hay un trabajo científico constante para conocer estas interdependencias mejor. No obstante, el criterio mercantil induce, y muchas veces obliga, a no evitar tales efectos y más bien a aprovecharlos. Eso lleva a constantes intervenciones (se trata de intervenciones de parte del mercado, cuyos efectos distorsiona) en estos conjuntos interdependientes, que hacen desaparecer elementos necesarios para la reproducción de los conjuntos. Cuanto más eso ocurre, el conjunto interdependiente se restringe y puede llegar hasta el colapso.

Es más fácil ver esto en relación a la naturaleza como conjunto interdependiente. En el acercamiento fragmentario se llega a grados de destrucción que amenazan la sobrevivencia del conjunto como un medio ambiente para la vida humana. La destrucción de los bosques, el hoyo de ozono, el envenenamiento del agua potable, muestran tendencias de este tipo. Ningún criterio de escasez del mercado anuncia que se está llegando a un límite de lo posible. Solamente el colapso podría mostrarlo, pero lo demuestra únicamente porque ya se ha pasado un punto

de no retorno. Hasta llegar al colapso, el comportamiento fragmentario sigue siendo el más rentable —mercantilmente visto— dentro de todos los comportamientos posibles. Antes del colapso el mercado todavía florece, a pesar de que las condiciones de vida ya se han destruido. El verde del dólar cubre el verde de la naturaleza, hasta que la muerte de la naturaleza lo haga palidecer.

Las destrucciones que ocurren, aceleran el mismo proceso de destrucción. Al intentar sobrepasar los efectos negativos resultantes, la acción fragmentaria busca febrilmente sustitutos del elemento natural dañado, y al hacerlo, se ciega frente a los problemas para agravarlos más aún. Por eso, la velocidad destructora aumenta más rápido que la propia producción de riquezas. Aparece la ley tendencial autodestructora —de la cual Marx había hablado— como producto del propio automatismo del mercado.

Automatismo de mercado y aplicación fragmentaria de la técnica forman una unidad inseparable, que resulta destructora frente a los conjuntos interdependientes. Esta destrucción es necesariamente acumulativa, con la amenaza de pasar un punto de no retorno a partir del cual ya no hay salida. Aunque no se sepa con exactitud en qué momento se llega a este punto, se sabe que un punto tal debe existir. El mercado resulta ser efectivamente un mecanismo autodestructor, un monstruo, como aparece en la película *The Yellow Submarine*, que se devora a sí mismo.

3.3. El utopismo neoliberal

Lo que enfrentamos no es sólo una crisis del capitalismo, sino una crisis del concepto fundante de la modernidad. Se trata del concepto de la armonía inerte entre el progreso técnico y el progreso de la humanidad, mediatizada por un marco institucional como el mercado o el plan central. La crisis del capitalismo se ha transformado en una crisis de la civilización occidental misma.

El socialismo soviético ha sido el intento de solucionar la crisis del capitalismo en el marco de la conservación de la civilización occidental. De hecho, ha sido una gran palanca para la extensión de la civilización occidental en el mundo, cubriendo espacios económicos tan grandes como la Unión Soviética y China, un espacio donde vive en tercio de la población mundial. El socialismo soviético es civilización occidental en países en los cuales el capitalismo no había sido capaz de promover la modernización industrial. El colapso del socialismo soviético revela el hecho de que la crisis del capitalismo no es solamente del capitalismo, sino de la sociedad occidental misma. Al inscribirse el socialismo soviético en la tradición de la civilización occidental y su modernidad, no pudo percibir lo que era la crisis del capitalismo en su fondo. Por tanto, no pudo ser la alternativa al capitalismo que pretendía ser, y reproducía en su interior la misma crisis del capitalismo cuya solución había pretendido.

El colapso del socialismo soviético demuestra que éste no era la alternativa necesaria para responder a la crisis del capitalismo. La victoria del capitalismo, en cambio, muestra que la crisis del capitalismo es la crisis de la civilización occidental. Es una victoria de Pirro, una victoria aparente en la cual el vencedor resulta ser el derrotado. Superar la crisis del capitalismo, nos lleva ahora a la necesidad de ir más allá de la civilización occidental y de su modernidad misma.

Esto revela también el límite de la crítica del capitalismo por parte de Marx. Esta crítica es casi íntegramente cierta, pero tiene a la vez un error que la caracteriza también en su integridad. Se trata de la convicción de Marx de que la civilización occidental es capaz de superar al capitalismo para realizarse en su integridad en la nueva sociedad socialista. Cuando resulta que se trata efectivamente de una crisis de civilización, y no simplemente de relaciones sociales de producción, la crítica del capitalismo de Marx vuelve con toda su fuerza original. No obstante, se transforma en una crítica de la civilización occidental misma. No pierde su vigencia, sino que la vuelve a tener. Pero la alternativa que ahora resulta de ella, tiene que ser una alternativa a esta civilización. Se trata de la alternativa a una civilización que se ha desarrollado por miles de años y que se ha impuesto sin misericordia al mundo entero. Ella resulta ahora hueca, amenazando la existencia de la propia humanidad. Resulta ser la Bestia, que hace falta atar.

Hoy se tiene mucha conciencia de que nos encontramos frente a una disyuntiva de este tipo [17]. También las muchas filosofías de la "post-modernidad" atestiguan el hecho, aunque su tendencia sea sobre todo la de la desesperación, que las lleva a una especie de mística del suicidio colectivo de la humanidad. Efectivamente, al negar la posibilidad de alternativas a la civilización occidental con su utopía de la armonía entre progreso técnico y progreso humano, este suicidio colectivo es lo único que queda.

La sociedad burguesa, sin embargo, se cerró frente a esta disyuntiva. Celebró el derrumbe del socialismo soviético como su victoria final, hasta como el fin de la historia. Pero la propia legitimidad de esta sociedad burguesa está hoy en juego. Al cerrarse a la discusión de alternativas, la sociedad burguesa se tiene inclusive que cerrar en su propia capacidad de pensar su futuro y el futuro de la humanidad. Tiene que dejar de analizar las realidades para refugiarse en la afirmación ciega de principios puros.

Solamente esta situación puede explicar por qué en el grado en el cual la crisis aumentaba y la disyuntiva resultaba visible, la sociedad burguesa se definía por una teoría económica como el pensamiento neoliberal. Para que la sociedad burguesa pueda continuar, tiene que negar la realidad. Los grandes problemas del mundo actual —la exclusión de la mayoría de la población mundial y la exclusión de la naturaleza, ambas por la ciega maximización del crecimiento económico— deben ser expulsados del pensamiento teórico para que no haya cuestionamiento del sistema. Lo que se expulsa en la tierra, en el cielo de esta teoría estará expulsado también.

La teoría económica neoliberal es una teoría que no habla más de la realidad. Habla únicamente de la institu-

---

17 Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* (El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica). Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

ción del mercado, sin referirla en lo más mínimo a la realidad concreta en la cual los mercados se desenvuelven. Vistos desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades, sino apenas propensiones a consumir, inclinaciones sicológicas que originan sus demandas. Se desenvuelven en una naturaleza que no es más que un objeto de cálculo. No tienen tampoco ninguna necesidad de ella, sino sólo inclinaciones sicológicas hacia ella. Con eso la realidad se desvanece, y el sujeto humano concebido por la teoría neoliberal es un perfecto solipsista. En su raíz es una billetera caminante, que usa como brújula una computadora que calcula maximizaciones de las ganancias. El mundo rodante es un objeto del cálculo, hacia el cual siente inclinaciones sin necesitar de él. Este sujeto-billetera con mente de calculadora se imagina que existirá aunque este mundo exista. Es un ángel que se dejó seducir por los esplendores de este mundo y que gime para volver a su estado puro. Es *homo economicus*.

Se trata visiblemente de una secularización del alma medieval, que mantiene sus características esenciales. El alma eterna con inclinaciones hacia el mundo sensual con sus amenazas para su salud eterna, se ha transformado en una billetera calculante, amenazada por una realidad que podría exigir el respeto de sus necesidades. El alma medieval se escapaba de la realidad, mirándola "sub specie aeternitatis". El sujeto-billetera se escapa, mirando el mundo "sub specie competencia perfectae". La competencia perfecta es su cielo de almas puras, inmunes a la amenaza de las necesidades, y libres para elegir según sus inclinaciones sicológicas [18].

De esta visión del mundo neoliberal surge su concepto de eficiencia. También ella está desprovista de cualquier connotación real. Según este concepto, una acción es eficiente si la ganancia que deja es maximada. Es en sí tautológico. El mercado es eficiente si es libre. La eficiencia del mercado se mide por el mercado. Los efectos sobre la realidad no son considerados. Por tanto, la acción humana es eficiente si el mercado es total. Los efectos destructores del mercado total sobre los seres humanos y sobre la naturaleza, están excluidos del juicio. La consideración teórica de estos efectos es excluida en nombre de una metodología que denuncia cualquier llamado al respeto por las necesidades, sea de los seres humanos, sea de la naturaleza, como "juicio de valor" que la ciencia pretendidamente no debe hacer. La consiguiente fragmentación de la eficiencia se transforma en una medida formal del avance hacia la catástrofe de la humanidad, y cada paso adelante es celebrado como un paso hacia la eficiencia. Todos están sentados sobre la rama de un árbol, serruchándola. El más eficiente cae primero, y todos celebran su eficiencia.

De esto resulta una de las utopías más nefastas del siglo XX, tan rico en movimientos destructores en nombre de utopías. Opera a partir de una dialéctica maldita, en la que se sostiene, por la magia del mercado, un resultado contrario a todos los actos efectivamente realizados. Eso parte de una magia central, según la cual cualquier acción fragmentaria en el mercado produce automáticamente un efecto armónico sobre la realidad. Una mano invisible —una providencia del mercado— hace que el cálculo fragmentario de la maximización de las ganancias resulte en la armonía de la promoción del bien común. Cuanto más la acción en el mercado se oriente fragmentariamente por el interés propio, más seguro es que sus efectos no-intencionales promuevan el interés de todos. El mercado es *societas perfecta* que logra su perfección por su totalización. La tesis misma viene de Adam Smith y acompaña todo el pensamiento económico burgués hasta hoy. Sin embargo, el pensamiento neoliberal le da un significado extremo nunca visto antes. Sabiendo que la teoría neoliberal abstrae de toda realidad para deducir simples principios abstractos de aplicación dogmática, sostiene por medio de esta "dialéctica maldita" el efecto contrario: la realidad es mejor respetada si ni siquiera se la toma en cuenta. El cielo de la competencia perfecta aplasta ahora cualquier paso concreto en defensa de la realidad, que solamente se puede respetar dominando o relativizando las tendencias destructoras del mercado. El cielo de la competencia perfecta esconde al infierno que se produce en su nombre.

Esta utopía del cielo de la competencia perfecta es transformada en una promesa vacía de futuro, en nombre de la cual cada paso destructivo del sistema es celebrado como un paso inevitable a un futuro mejor. No hay inhumanidad que no se pueda cometer bajo la protección de este escudo utopista.

Todos los pasos de la globalización del mercado y del desmantelamiento de cualquier correctivo a sus imperfecciones, son presentados ahora como pasos para el futuro brillante por venir. Por eso surge una utopía que no inspira acciones para su concretización. Al contrario, aparece una utopía que justifica la supresión de cualquier paso concreto para acercarse a ella. Por eso es una "dialéctica maldita", por medio de la cual se promete un futuro que se pretende realizar por la destrucción de todos los puentes posibles para un camino hacia el futuro.

Esta utopización aparece en varios niveles. El argumento neoliberal procede siempre "sub specie competencia perfectae", operando por medio de una simple deducción de principios. Cuando habla del desempleo, parte de esta competencia perfecta. Si hubiera competencia perfecta, habría pleno empleo. Busca por consiguiente las trabas al mercado que originan el desempleo, al impedir al mercado totalizarse hacia su perfección. Las razones las encuentra rápidamente en el salario mínimo, la existencia de sindicatos obreros y en el Estado, que tolera estos "monopolios" del mercado. Luego, borrando estas limitaciones del mercado, habrá pleno empleo. Frente a la miseria y la pauperización, el argumento se repite. Si el mercado fuera perfecto, no habría pauperización. Por ende, se deduce que

18 Sin embargo, sigue siendo imperfecto este orden en este mundo. Las necesidades amenazan a la libertad. Dice un autor muy cercano a este neoliberalismo:"Tiene que tomar en cuenta también aquellos de sus necesidades e ideales que pueden ser considerados solamente en detrimento de la libertad, por tanto, limitando su marco de juego para decisiones autónomas. Ciertamente, hoy nadie se atraverá a suponer que el poder estatal sea responsable por el bienvivir de sus súbditos. Pero hay que esperar de él que haga atractivo para los ciudadanos un orden de libertad, intentando aumentar para ellos el valor de la libertad y hacerlo más claro". Albert, Hans: *Traktat über rationale Praxis* (Tratado sobre la praxis racional). Mohr, Tübingen, 1978, p. 158.

hay trabas para la totalización del mercado hacia la perfección. El neoliberal las va a encontrar en los impuestos progresivos y, en general, en la política de redistribución de ingresos. Por lo tanto, para que no haya más pauperización hay que eliminar la política de redistribución de ingresos y fomentar los ingresos altos. No puede sorprender que el neoliberal encuentre las razones de la destrucción del medio ambiente precisamente en la política para protegerla. Si no hubiera ninguna protección del medio ambiente entregándolo sin límites a las fuerzas del mercado, no habría ninguna destrucción de la naturaleza. Durante la rebelión de Los Angeles en el año 1992, un funcionario del gobierno en Washington declaró públicamente que la causa de ella habría que buscarla en las políticas de bienestar público de los años setenta, llevadas a cabo por el gobierno demócrata. Igualmente se culpará por el crecimiento poblacional a los servicios públicos de salud.

De esta manera, la utopía neoliberal del bienestar es prometida como producto de la eliminación del salario mínimo, de la redistribución de ingresos, de cualquier política de empleo, de la protección del medio ambiente, de los programas sociales y del servicio público de salud. Es la utopía de la sociedad perfecta del mercado total, que anuncia la destrucción como el camino realista de la construcción. Para la sociedad humana es como una bomba atómica. La anuncian como los fundamentalistas cristianos de EE.UU. anuncian la guerra atómica, es decir, como la antesala de la segunda venida de Cristo. Es la mística del extremismo: cuanto peor, mejor.

Como toda sociedad perfecta, también al mercado total los neoliberales lo ven luchando maniqueamente en contra de algún reino del mal. Lo ven en la utopía que está promoviendo medidas como el salario mínimo, la redistribución de ingresos, cualquier política de empleo, la protección del medio ambiente, los programas sociales y el servicio público de salud. Son las fuerzas del mal las que promueven todo eso. A partir de su destrucción anuncia su utopía antiutópica de la sociedad perfecta del mercado total.

Por esta razón, el pensamiento neoliberal jamás va a hablar de la competencia perfecta como su utopía. Sostiene que se trata de realismo pleno. Imputa la utopía a aquellos que se preocupan del respeto por la vida humana y de la naturaleza, y que quieren medidas concretas para asegurarlo. Por medio del reproche de la utopía, el pensamiento neoliberal los demoniza. Luego, insiste constantemente en decir que, quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno. Todo respeto por la vida es denunciado así como demoníaco, luciférico [19]. De esta construcción del reino del mal surge entonces la brillante utopía neoliberal de la sociedad perfecta del mercado total. Es, como Reagan solía decir, "la ciudad que brilla encima de las colinas", el milenio en nombre del cual se aplasta el mundo. Escondida detrás de su antiutopismo, surge aquella utopía que encubre los infiernos que se producen en la tierra.

Como resultado, la modernidad se devora a sí misma. Celebra los pasos de destrucción como la salida del peligro. Detrás de la postura neoliberal aparece —como su cara verdadera— la mística del suicidio colectivo de la humanidad. Lo post-moderno hoy es una gran fascinación por esta mística. Celebra, con el neoliberalismo, la fiesta que en la Edad Media se celebraba después del estallido de alguna peste. En esta fiesta todos bailaban hasta que la peste los hacía caer muertos.

3.4. La guerra de palabras

La dialéctica maldita desemboca en lo que Orwell llamaba el "newspeech" (el nuevo hablar). Transforma el significado de toda palabra en su contrario: la paz es guerra, la guerra es paz. El amor es odio, el odio es amor.

De esta manera, cualquier lenguaje humanista o crítico es destruido. Por parte del poder se realiza una constante subversión de los sentidos. Hoy las palabras claves de los movimientos populares opositores de las décadas de los cincuenta y los sesenta, han sido transformadas en palabras claves de aquellos que —con sangre y fuego— los destruyeron.

Estas palabras claves son: privilegios, reformas, cambio de estructuras, Nuevo Orden Mundial y transición hacia una sociedad renovada. El discurso crítico de los años sesenta se estructuraba por medio de estos referentes centrales. Con la represión militar y policial de los movimientos populares vino la propia expropiación de su lenguaje. Hoy, el discurso antipopular y opresor se estructura alrededor de estas mismas palabras, para no dejar ni rastro de lo que ha antecedido.

En el discurso popular se hablaba de minorías con *privilegios*, que marginaban a la población. Por democracia se entendía superar estos privilegios para llegar a una situación de acceso de todos a la salud, la educación, la vivienda y una distribución tal de la renta, que cada uno pudiera vivir una vida digna. Para eso hacían falta *reformas*, que en conjunto iban a producir un *cambio de estructuras*. Las sociedades que iniciaban estos cambios se consideraban sociedades en un *período de transición*. Sin embargo, lograr las metas del cambio suponía cambios

19 No obstante, esta meta de vivir dignamente, es una alternativa posible solamente si existe una alternativa. Si niego la posibilidad de cualquier alternativa, niego al hombre la posibilidad de poder vivir dignamente. De esta manera, le niego su dignidad en todas las formas concretas —y transformo la dignidad humana en un principio abstracto sin ningún contenido. Claro está: seres humanos que han sido hechos superfluos, y que como consecuencia, se consideran como superfluos, ya no tienen dignidad humana; miles de declaraciones no cambian este hecho. Los explotados son violados en su dignidad humana, pero al superfluo ni siquiera se le concede una dignidad que podría ser violada. De ahí se explica el nombre notable que se usa para todos los movimientos de liberación en el mundo occidental: "¡cáncer!". Yo no recuerdo ni un solo movimiento de liberación que, tanto en Washington como en Europa, no haya sido denominado cáncer. Un cáncer que hay que cortar. Esa es la forma en la cual el mundo burgués se relaciona con los movimientos de liberación. La última vez que se habló en América Latina de un cáncer, fue refiriéndose a Nicaragua y al Frente Sandinista. Pero igualmente se lo hizo en el caso de Libia, de Chile, y antes, creo que fue la primera vez, en el de Indonesia, en 1965. La palabra cáncer sustituyó una palabra que era central para los nazis: parásitos. Se refería a los mismos fenómenos. Sustituida por la palabra cáncer, es hoy omnipresente en la represión de movimientos de liberación en el Tercer Mundo, y, más allá de ellos, en la represión de cualquier tipo de disidencia.

también a nivel del orden económico mundial. A partir de eso, se hablaba del necesario *Nuevo Orden Mundial.*

La ola neoliberal, después del golpe militar chileno, empezó a atacar cada una de estas palabras claves para invertirlas y lograr un discurso análogo, pero de signo contrario. El discurso popular hablaba de *privilegios* en relación a una situación en la cual solamente algunos, que podían pagarlos, tenían acceso a servicios básicos como salud, educación, etc. El discurso neoliberal habla ahora de privilegios en relación a una situación en la cual se tiene acceso a tales servicios, aunque no se pueda pagarlos. Aquella persona que recibe salud o educación, sin poder pagarla, es ahora la persona privilegiada. El privilegiado, mirado desde esta perspectiva neoliberal, es el pobre, en cuanto tiene algún mínimo que le brinda alguna acción solidaria. Por tanto, el FMI, junto con los neoliberales, inicia una campaña en contra de los privilegios. Es la democracia que se impone ahora desde EE.UU. en América Latina: una democracia "sin privilegios", lo que significa una democracia en la cual los pueblos ya no tienen ningún poder.

Como resultado de las reformas de los años cincuenta y sesenta, se brindaron algunos servicios a las capas populares de bajo ingreso. Estos logros son ahora combatidos en nombre de la lucha en contra de los privilegios. La ola neoliberal exige retroceder y disolver los más posible estos logros. Se trata sobre todo de la política de privatización de las actividades públicas. Estas actividades eran el resultado de las reformas realizadas en los años cincuenta y sesenta. Se empieza ahora a revertirlas. Este proceso de anulación de las reformas, los neoliberales lo llamarán *reforma.* La palabra reforma recibe el significado de anulación y reversión de todas las reformas. En la dicción neoliberal, el pasaje del capitalismo reformista al capitalismo salvaje se llama reformas.

A partir de esta inversión de la palabra reformas, se concibe la respuesta al necesario cambio de estructuras que los movimientos populares habían exigido. Este cambio los neoliberales lo enfocan ahora en su sentido contrario, llamándolo *ajuste estructural.* El ajuste estructural designa aquella reversión de las reformas como una transformación del sistema económico y social entero. Por tanto, se hablará también de economías en transición. A fines de los años setenta el Banco Mundial publicó un informe sobre Chile, y le dio el título: "Chile, una *economía en transición*". Esa era exactamente la palabra con la cual el gobierno chileno de la Unidad Popular, en los años 1970-1973, había designado su propio período de gobierno. Y cuando esta ola de reformulación del capitalismo hacia el capitalismo salvaje se siente en la cima del poder —eso ocurre cuando tiene el poder de destruir un país como Irak, con la aclamación del mundo entero— anuncia un *Nuevo Orden Mundial.* Los movimientos populares habían pedido un Nuevo Orden en los años sesenta, entendiendo por Nuevo Orden un orden de integración de todos los pueblos del mundo. Ahora, también el Nuevo Orden Mundial se anuncia con signos contrarios: el orden del sometimiento absoluto de los pueblos a un solo poder.

Que no haya previlegios se transforma en la bandera de los previlegiados, que ahora destruyen cualquier resistencia.

De esta manera, eliminar los salarios mínimos, cobrar la deuda externa, eliminar la política de empleo, debilitar a las organizaciones populares, anular la protección del medio ambiente, es presentado ahora como la forma "realista" de ayudar a los pobres. En EE.UU. incluso aparecen libros, que hablan de la "opción preferencial por los pobres" en nombre de estos programas neoliberales [20]. Ejercer la opción por los pobres en términos "realistas", parece ser entonces la verdadera intención de la política actual del FMI y del Banco Mundial. La paz es guerra, la guerra es paz. Intencionalmente se produce la confusión de las lenguas.

Se produce la noche en la cual todos los gatos son grises. Todos están en contra de los privilegios, todos quieren reformas, todos un cambio de estructuras. Todos también están en favor de la opción preferencial por los pobres. Pero de esta noche sale un rayo desde el poder. En nombre del realismo y de su "Realpolitik", el poder declara a todos aquellos que mantienen el significado concreto de estas palabras, "utopistas", en contra de los cuales abre la guerra para salvar "realistamente" a los pobres. Son declarados promotores de un cielo en la tierra, que producirá el infierno en la tierra [21].

Sosteniendo querer salvarlos, se declara la guerra en contra de los pobres. La dialéctica maldita termina en el nihilismo consumado.

3.5. La guerra económica

Ya la guerra fría era una guerra económica. Kruschef le dio su significado más explícito: alcanzar y superar a EE.UU. La política del Occidente burgués se le enfrentó, límitando lo más posible los esfuerzos de la Unión Soviética. El lema de Kruschef no se refería preferentemente al desarrollo armamentista, sino al desarrollo de las fuerzas productivas en general. De manera igual, el Occidente obstaculizaba lo más posible este desarrollo económico de los países socialistas y no solamente la producción de armas. Si bien la carrera armamentista era

---

20 Ver, por ejemplo, Sherman, Amy L.: *Preferential Option. A Christian amd Neoliberal Strategy for Latin America's Poor* (Opción preferencial. Una estrategia cristiana y neoliberal por los pobres de América Latina). Gran Rapids, Michigan, 1992.

21 Cuando Popper nos dice: "La hibris que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres con otros" (Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus* (La miseria del historicismo). Tübingen, 1974, Vorwort, p. VIII), él mismo constituye esta dialéctica maldita. Cuando toda utopía es considerada propulsor del infierno en la tierra, se constituye el infiemo de la tierra. Es el infiemo de Dante: ¡Ay!, quien entre allí, que deje toda esperanza. Este infierno es el utopismo de la sociedad perfecta. Para no apuntar al cielo con los ojos cerrados, marchan al infiemo con los ojos abiertos.

Este infierno en la tierra, como nuevo ideal de la burguesía salvaje, tiene antecedentes. En la Edad Media muchas veces se pinta cuadros del infiemo, que no son otra cosa que la visión de la tierra bajo el aspecto de su transformación en infiemo. En esta imaginación del infiemo, los condenados son torturados y maltratados. Los maltratan los diablos. Pero a los diablos no los maltrata nadie, andan con una sonrisa que les está pegada en la cara como una piedra. Estos diablos, que hacen el infiemo, creen que están en el cielo. Les va bien, nadie los trata mal, y ellos tratan mal a todos los demás.

lo más visible en la guerra fría, detrás de ella existía esta guerra económica a través del esfuerzo por desarrollar las fuerzas productivas en general.

No obstante, esta guerra económica no se traducía directamente como producto de intereses económicos de los contrincantes. Como carrera económica, era a la vez la carrera de dos sistemas sociales que se enfrentaban: socialismo y capitalismo. Se trataba de dos sistemas de pretensión universal. Luego, cada uno pretendía poder solucionar los problemas económicos de la población mundial, mejor y terminantemente. Se vinculaban, en consecuencia, con visiones del mundo universalistas, con perspectivas humanistas. Por eso, el capitalismo se veía a sí mismo como un capitalismo "con rostro humano", mientras denunciaba al socialismo como un sistema sin rostro humano. A eso correspondieron efectivamente intentos para mostrar la capacidad del capitalismo para solucionar problemas básicos. Las décadas más fervientes de la guerra fría fueron declaradas como décadas de desarrollo del Tercer Mundo. Y cuando desde fines de los sesenta se evidencia la crisis ecológica, también aparecieron esfuerzos serios durante los años setenta para lograr soluciones. El sistema pretendía una solución universal, y tenía que hacer esfuerzos para hacer creíble esta pretensión.

Desde los años setenta se hizo visible el estancamiento económico de la Unión Soviética. Durante los años ochenta resultó obvia la imposibilidad de la Unión Soviética de seguir haciendo estos esfuerzos necesarios para la guerra económica en curso. Cuando al fin colapsa el socialismo, el capitalismo se estaba ya transformando en sistema universal sin ninguna oposición externa. Este es el momento en el que se lleva a cabo una transformación profunda del capitalismo, que tiene lugar durante los años ochenta.

Sin embargo, en este momento vuelve al primer plano de la política mundial otra guerra económica, que esta vez polariza el mundo capitalista mismo en tres polos. Europa Occidental y Japón ya habían surgido como poderes económicos equivalentes al poder de EE.UU., quedando EE.UU. muy debilitado por la gran carga pasada de la guerra fría. Pero EE.UU., como poder militar, ha quedado sin ninguna competencia de parte de estos otros dos bloques. Además, la política económica neoliberal de la década de los ochenta lo ha debilitado económicamente, encima de los efectos normales de la guerra fría, que EE.UU. decidió en estos años ochenta con el mayor esfuerzo bélico jamás realizado en tiempos de paz en toda la historia moderna.

En esta guerra económica, EE.UU. forma el bloque más bien retardado. Por tanto, aparece ahora la necesidad de un esfuerzo de recuperación. Esta necesidad lleva a un relativo desprestigio del neoliberalismo, que ya hoy es muy notable en la opinión pública de ese país. Se vuelve a plantear la necesidad de una actividad estatal, incluso del tipo de intervenciones en favor del bienestar de la población. No obstante, este replanteo de la actividad, inclusive social, del Estado, tiene ahora un carácter marcadamente diferente del que había tenido en los años cincuenta y sesenta. Ya no se trata del planteo de justicia social universal que había impregnado al capitalismo de reformas de aquel tiempo, y que era parte de la lucha de la guerra fría.

Al contrario, todo reclamo de justicia social universal es acallado. Aparece más bien un capitalismo salvaje, al que inclusive el *New York Times* llama "capitalismo de piratas" (*buccaneer capitalism*) [22]. Caído el socialismo, el capitalismo no pretende más tener ningún "rostro humano". Vuelve como capitalismo de ganadores, que ven el mundo como objeto de sus ansias de dominación.

Por ende, se da ahora una guerra económica que no tiene ni una mampara para pretender respetar derecho humano alguno. El Tercer Mundo, como principal objeto de esta guerra económica, es simplemente devastado, y cada vez más el anterior mundo socialista se vuelve parte de este Tercer Mundo.

Si hoy vuelve a plantearse en los centros una actividad estatal, inclusive social, de intervención en los mercados, eso se debe al hecho de que en esta guerra los pueblos ponen —como en todas las guerras— los soldados. La guerra económica militariza grandes poblaciones para la lucha en los mercados. Aunque no usa armas militares, forma sociedades para el logro de la superioridad económica en los mercados. Estos pueblos no pueden ser únicamente objeto de la explotación, sino que deben poder vivir bien en el grado necesario para convencerlos de la participación en la guerra. Para hacer la guerra, los soldados deben estar bien alimentados [23]. En este sentido retorna hoy un Estado preocupado por los ingresos, la educación, la salud, y la vivienda. No hay altas tasas de crecimiento económico sin tales servicios. Sin embargo, los éxitos en la guerra económica se miden en tasas de crecimiento. Por tanto, vuelve la preocupación por su cumplimiento.

Pero esta preocupación no corresponde a ningún humanismo universal. Se refiere nada más que a aquellos grupos que inciden en el crecimiento económico, y excluye a aquellos países que hoy son puro objeto de la guerra, sin la más mínima posibilidad de entrar ellos mismos en esta guerra también.

Por eso, el programa neoliberal se mantiene en pie para la exportación hacia los países objeto, a los cuales siempre más se agrega a los anteriores países socialistas. El *New York Times* lo resume en estos términos:

> Además, algunos piensan que el capitalismo de piratas, con toda su falta de compromiso referente a la seguridad de empleo y al bienestar obrero, puede ser todavía el camino mejor para inculcar un instinto de la jungla en aquellos pueblos que están aún en la transición al capitalismo... No obstante, otros estándares hacen falta en sociedades industriales maduras como EE.UU... Aquí,

22 Ver *New York Times:* "Market Magic. But Just Who Is That Fairy Godmother?", 29.11.91, Section 4, p. 1.

23 En la Inglaterra de la primera mitad del siglo XIX la explotación de los obreros era tal, que el primer grupo social con poder que protesta en contra de los salarios de hambre, son precisamente los militares. Ellos, para mantener y aumentar el imperio inglés, necesitaban soldados capaces de caminar a la batalla y moverse en ella. El estado físico de muchos reclutas era tan miserable, que ni siquiera servían como buenos soldados. Los militares no reclamaban justicia social, sino ejércitos de hombres sanos.

mercados libres y bienestar social deben ser balanceados [24].

Se trata del despido de todo humanismo universal anterior.

Esta guerra económica se realiza por medio de los mercados. No es una guerra de armamentos, y ni siquiera primordialmente de producción de armas. Además, un enfrentamiento militar entre estos poderes es difícil de pensar, porque EE.UU. ha emergido como la única superpotencia militar, con una capacidad bélica muy superior a Japón o Europa Occidental. Sin embargo, presupone esta dominación militar en el mundo, la mantiene y la usa en momentos determinados. La invasión a Panamá y la guerra de Irak, han sido casos muy notables. EE.UU. afirmó militarmente piezas claves para la competencia económica en el mundo. Sobre todo, la guerra de Irak le dio a EE.UU. el dominio potencial sobre la materia prima clave de nuestro tiempo: el petróleo. Como consecuencia de esta guerra, EE.UU. logró el dominio militar sobre la región del mundo más rica en yacimientos de petróleo. Como guerra directa, era una guerra en contra de Irak. Indirectamente, era una guerra en contra de Europa Occidental y Japón, que son países altamente dependientes del abastecimiento de petróleo del Mediano Oriente.

Por eso, la guerra económica que hoy está en curso da a los valores universales del tipo que se usaron en la guerra fría, un valor marginal y exclusivamente demagógico. Pero tampoco es simplemente una competencia pacífica. Es una guerra económica que en momentos dados recurre a la guerra militar, para asentar las condiciones dentro de las cuales el enfrentamiento de mercados tiene lugar.

4. ¿Más allá de la modernidad?

La modernidad desemboca en un carrusel autodestructivo. La política neoliberal no hace otra cosa que impulsar la velocidad vertiginosa con la que este carrusel se mueve. Se trata de un carrusel de la muerte.

Tiene dos motores que le imprimen su velocidad. Por un lado, un crecimiento económico propiciado por la gran industria moderna que, en el marco del cálculo fragmentario de un mercado total, lleva a la expulsión de grandes partes de la población a las que no les queda perspectiva de esperanza alguna. La expulsión y consiguiente exclusión de la población lleva a una expulsión, exclusión y destrucción de la naturaleza entera. El otro motor opera desde el polo de los excluidos. Dada su situación desesperada y provocada por ella, desarrollan estrategias desesperadas de sobrevivencia que de su lado impulsan en la misma dirección en la cual se adelanta el crecimiento económico. La estrategia fragmentaria de sobrevivencia procede desde su lado a amenazar a la misma naturaleza, que por el otro lado es destruida por las empresas en su afán de maximizar su crecimiento. El mismo crecimiento exagerado de la población mundial es hoy el resultado de estas estrategias desesperadas de sobrevivencia. Así, todo el conjunto social se subvierte y produce el presente estado de anomia generalizada. La droga y el crimen no son sino epifenómenos de este proceso de destrucción mutua. Sin embargo, las migraciones incontenibles desde el Tercer Mundo hacia el mundo desarrollado, promovidas por los excluidos de la tierra y que subvierten los sistemas sociales existentes allá, demuestran que cada vez más vivimos en un solo mundo cuya sobrevivencia es el problema de todos.

Esta parece ser la vorágine en la cual ha desembocado la modernidad. Engloba el mundo entero con el destino de subvertir en un tiempo hoy previsible con las condiciones de sobrevivencia de la humanidad, tal como las conocemos. Las armas modernas son más bien instrumentos para hacer más corto el viaje, pero no son el origen de la amenaza. La sociedad moderna misma, aunque no use estas armas, está en este viaje al abismo. Se trata de una máquina institucional compuesta por seres humanos, que frente a cada uno de ellos, tiene un carácter compulsivo. Al calcular cada uno su salvación, recurre a medios que mantienen —no-intencionalmente— la máquina andando [25]. Aparece entonces la racionalidad neoliberal delirante, que Kindleberger propaga con las palabras siguientes: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es, volverse loco también" [26].

Se requiere una alternativa. La razón de la necesidad de una alternativa no es un simple deseo romántico ni una simple aplicación de alguna ética, derivada de algún Sinaí. Resulta como una necesidad en el momento en el que nos decidimos a asegurar la vida futura de nuestros propios hijos. Presupone el rechazo a volvernos locos también.

Pero la sociedad moderna —hoy toda sociedad moderna es burguesa— se lanza a destruir cualquier intento de buscar alternativas. Se despoja de la cabeza para ponerse mejor el casco: el casco de las dictaduras de la

24 "What's more, some think that buccaneer capitalism, with all its lack of concern for job security and worker welfare, might be the best way to instill a jugular instinct in people just making the transition to capitalism... But different standards are called for in mature industrial societies like the United States... Here, free markets and social welfare must be balanced". *New York Times, op. cit.*

25 Bush, en la cumbre de la Tierra en Rio (Conferencia de la ONU sobre Ambiente y Desarrollo) hace su propio cálculo en nombre de EEUU: "'La protección ecológica y una economía en crecimiento son inseparables. Es contraproductivo promover una a expensas de la otra... Durante los últimos 50 años, Estados Unidos han sido el gran motor del crecimiento económico mundial y va a permanecer de esta manera'.
Argumentando que una economía estadounidense fuerte es vital para el mundo y esencial para un medio sano, el Presidente planteó: 'Las naciones que luchan por cumplir con la mayor parte de las necesidades elementales de sus pueblos pueden gastar poco para proteger el ambiente'". *La Nación*, San José, Costa Rica, 12.6.1992.
En este mismo sentido usa el mito del progreso técnico: "Aunque exista calentamiento del aire, los países ricos encontrarán soluciones gracias a su tecnología", según: Mohamed Larbi Bouguerra: "Au service des peuples ou d'un impérialism écologique", en: *Le Monde Diplomatique*, Mayo 1992, p. 9.

26 Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. Basic Books, New York, 1989, p. 134. La frase citada aparece en el centro de la película *Exterminator II*.

Seguridad Nacional, que hoy penetran en los mismos centros del mundo desarrollado, subvirtiendo sus democracias. Se lanza a pique en el sagrado sepulcro de sus mercados totales. Todo lo transforma en una mascarada de su mística del suicidio colectivo de la humanidad.

Una alternativa no puede aparecer sino a partir de una afirmación de la vida frente a esta celebración de la muerte. No obstante, la afirmación de la vida no puede ser tampoco una simple declaración romántica y una reducción de todo al amor de las flores. Ella impone una reformulación de la civilización occidental que implique su superación. Tiene que reconstituirla a partir de la vida de todos aquellos que han sido excluidos de la vida por esta misma civilización. La afirmación de la vida, si no quiere ser una simple fraseología, tiene que partir necesariamente de la afirmación de la vida de los excluidos que han sido expulsados por la modernidad de sus posibilidades de vivir: los seres humanos y la naturaleza [27]. Se trata del único imperativo categórico, cuya afirmación puede parar el holocausto que nos amenaza. Pero lo puede hacer solamente si se traduce en una transformación de la sociedad, de su cultura y de sus instituciones, que haga posible una sociedad que sostenga la vida de todos [28].

Se trata de una afirmación de valores. Sin embargo, estos valores no se pueden denunciar de la manera en la que en la tradición de Max Weber se ha denunciado a todos los juicios de valores. Se trata de valores sin los cuales no se puede vivir. Son exigencias mostrables que resultan en cuanto que la humanidad quiere asegurar su propia sobrevivencia para hoy, y para el futuro. Aparecen a partir del análisis científico mismo, sin que haya ningún Sinaí externo desde el cual sean pronunciados. Al hacerse siempre más redonda la tierra y siempre más interdependiente, el asesinato resulta ser un suicidio. Si no queremos ser suicidas, tenemos que dejar de ser asesinos [29]. Pero no podemos dejar de serlo, sin afirmar precisamente toda la vida a partir de la afirmación de la vida de los excluidos. El expulsado, el excluido, la naturaleza devastada, el pobre, son el lugar desde donde se revela Dios. Sin aceptar esta revelación, no hay vida posible en este planeta. Eso no es la ética, sino la raíz de toda ética posible. Y esta raíz es científicamente demostrable, no es uno de los tan despreciados juicios de valor de las teorías burguesas de la ciencia [30].

Pero implica una postura moral: la víctima es inocente, el victimario tiene la culpa.

4.1. ¿Alternativas?

La economía neoliberal, con su principismo deductivo, hace de la competitividad en los mercados su máximo y único criterio. A partir de él condena a la muerte y se desentiende de la suerte de los expulsados y marginados, pero igualmente de la naturaleza. Esta competitividad condiciona el proceso de crecimiento, y éste se transforma en su expresión. Tener crecimiento, comprueba la competitividad. Asegurado el comercio libre, nadie puede comprar o vender sino a condición de la competitividad.

No obstante, cada vez menos la competitividad y el crecimiento correspondiente pueden asegurar la inclusión de todos en el proceso económico. No tienen un arrastre que implique trabajo para todos e ingresos mínimos asegurados para todos. Cuanto más aumenta la complejidad tecnológica, más son excluidas las economías atrasadas de la posibilidad de alcanzar este nivel. Y siempre más las condiciones del medio ambiente restringen la posibilidad de participación en la carrera del crecimiento.

De esta manera, la economía neoliberal subvierte la vida humana y la de la naturaleza. Olvida que un trabajo que *no* produce en competitividad, sigue siendo un trabajo; y que un producto producido en condiciones *no* competitivas, sigue siendo un valor de uso. El trigo producido *no*-competitivamente, también alimenta, y un abrigo *no*-competitivo, también calienta. Si no se puede producir en condiciones competitivas, se requiere producir en condiciones *no*-competitivas. Si hay alternativa, debe ser buscada por allí.

Esto no es una vuelta al desarrollismo, porque éste, a pesar de todo, presuponía un crecimiento económico capaz de arrastrar a toda la fuerza de trabajo para sustentar así su Estado de bienestar. Esta ilusión se perdió. Tanto por la imposibilidad de alcanzar el nivel tecnológico de los países industrializados de hoy, como en razón de la limitación de los recursos naturales, ya no es posible soñar con este tipo de solución [31].

---

27 Ver Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. DEI, San José, 1991.

28 Marx reformula el imperativo categórico en este sentido, aunque sin mencionar todavía a la naturaleza: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Ver Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE, México, 1964, p. 230.

29 Lévinas discute este mismo problema a partir de la traducción del amor al prójimo: "¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig aquí tenían grandes dificultades con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo', ¿no significa eso que uno se ama más a sí mismo? A diferencia de la traducción mencionada, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está en favor de separar la última palabra del verso hebreo 'kamokha' del comienzo del verso, entonces se puede leer todo también de manera muy diferente: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo lo eres'; 'este amor al prójimo es, lo que tú eres'". Lévinas, Emmanuel: *De dieu qui vient a l'idée* (Del Dios que viene a la idea). Paris, 1986, p. 144.

30 Lyotard rechaza enfáticamente cualquier posibilidad de tal opción por los excluidos: "El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad". Lyotard, Jean-François: *La condición postmoderna*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1987, ps. 112-113.
Esta postmodemidad no es más que un camuflage de la etemización de la modemidad.

31 Estas afirmaciones son muy afines con el último informe del Club de Roma, con el título: *La revolución global* (The First Global Revolution), (1991). El informe insiste en que: "Evidentemente, problemas globales no se pueden solucionar sólo por una economía del mercado, si estos exigen un enfoque a largo plazo o si se trata de problemas de la distribución. Además, aquellos problemas donde se trata de energía, medio ambiente,

No podemos indicar más que algunas líneas en las cuales hay que pensar una posible salida. Se necesita:

1. relativizar el rol de la competitividad;

2. crear espacios de desarrollo, donde el empleo y la distribución adecuada de los ingresos no se espera más de un efecto indirecto del crecimiento económico;

3. integrar el crecimiento económico con la naturaleza.

Los espacios económicos capaces de solucionar esta tarea, imponen un nuevo tipo de integración económica, que ni la Comunidad Europea, ni la integración económica desarrollista, y menos la actual integración por zonas de libre comercio, han experimentado. Sin embargo, se trata de una tarea de sobrevivencia de la humanidad.

4.2. *La utopía y el arte de lo posible*

Hoy, cualquier alternativa es imposible. Eso es así porque hay poderes capaces de destruirlas, y decididos a hacerlo. Por tanto, si orientamos un proyecto de liberación según estos criterios de poder, no se puede hacer nada. Efectivamente, no hay alternativa. Existen ejemplos claros. La Unidad Popular en Chile, fue derrocada; el Frente Sandinista en Nicaragua, cayó como resultado de una guerra sangrienta desatada por el imperio y por un bloqueo económico indiscriminado. Cuba trata todavía de seguir existiendo, pero desde hace más de 30 años vive un estado de sitio impuesto por el imperio, que nunca ha sido tan apremiante como lo es en la actualidad.

Cualquier proyecto de liberación se enfrenta hoy a esta imposibilidad. Si la política, como el arte de lo posible, fuera la adaptación a este tipo de imposibilidades, la política excluiría la búsqueda y realización de alternativas. Sería un simple saber oportunista, como hoy en gran parte de América Latina efectivamente lo es. No obstante política es realismo, y realismo es hacer posible lo imposible. Por eso es arte. Es dar cuenta de las posibilidades abiertas para hacer posible lo imposible, y para realizarlo. Para que la política sea realista no debe ser *Realpolitik* [32], sino transformación de la realidad.

Eso ya muestra que cualquier política está necesariamente enfrentada a la problemática de lo imposible. Como *Realpolitik* constata imposibilidades, para imponerlas o para adaptarse a ellas. Es *Realpolitik* del imperio dominante y de sus súbditos. Como realismo en política, transforma imposibilidades en posibilidades. En este sentido persigue un proyecto político, y su perspectiva es la liberación. Pero también esta política choca con imposibilidades, que ninguna acción humana puede transformar en posibilidades. Se enfrenta por consiguiente a lo utópico.

Bajo el punto de vista del realismo en política, lo utópico describe aquellas metas que no se podrían realizar ni con el acuerdo unánime de toda la humanidad. Se trata por ende de un imposible más allá de la acción humana como tal, que ninguna política puede hacer posible, sea ella como sea. Se trata de metas que trascienden la realidad humana como realidad quebrantada y contingente, como condición humana. Parte de la sabiduría en política es discernir a tiempo aquellas metas de imposibilidad trascendental, porque ninguna teoría empírica las puede deducir. Se trata de metas coherentes y hasta deseables, que sin embargo se escapan a la acción de una manera tal que el intento de realizarlas destruye las posibilidades de alcanzarlas. Son metas de la plenitud humana, que contienen todos los valores humanos en su estado puro y definitivo.

La imposibilidad que la política transforma en algo posible, es otra. No es utópica, sino que es algo que todavía no existe, pero que puede existir. Si lo utópico se define por metas que ni con acuerdo unánime de toda la humanidad pueden ser hechas posibles, el proyecto político se refiere precisamente a aquellas metas que pueden ser posibles, si todos llegan al acuerdo de hacerlas posibles. Su imposibilidad se debe a la interposición de un poder dominante que no admite la realización de tales metas o proyectos, y que usa todo el poder para impedirlos. Esta posición del poder dominante, y el sometimiento a él, se llama *Realpolitik*.

La *Realpolitik* actúa en nombre de utopías, y las usa para bloquear cualquier alternativa que podría surgir frente al poder dominante. Visiblemente, hoy el utopismo del pensamiento neoliberal es la referencia de legitimación de la *Realpolitik* del imperio. Cuando Reagan llama a EE.UU. "la ciudad que brilla en la cima de la colina", le confiere a este utopismo el brillo mítico-religioso del milenio logrado. Es la reivindicación del poder absoluto que sostiene su legitimidad, precisamente en forma utópica. Sin embargo, la relación con la utopía es en este caso necesariamente la de la "dialéctica maldita". Usos análogos de la utopía los encontramos en el nazismo con su respectivo "Reich milenario" o "Tercer Reich", y también en el uso de la utopía del comunismo por parte de Stalin. Irremediablemente aparece la misma "dialéctica maldita". La *Realpolitik es* utopismo. Por eso se enfrenta siempre a su respectivo "Reino del Mal", presentándose a sí misma como "societas perfecta". Como tal sociedad perfecta, por supuesto, sostiene que ningún cambio es ya

---

investigación básica o el trata equivalente (*fairness*) no pueden ser solucionados únicamente por el mercado. Estos problemas solamente pueden ser enfrentados por la intervención del Estado, que se basa en procesos políticos y que usa muchas veces mecanismos de mercado como instrumentos de una planificación estatal...
Las fuerzas que operan en el mercado pueden tener efectos colaterales peligrosos, por el hecho de que no se basan en el interés de todos...
...el concepto (de una economía sostenible a largo plazo) es utópico, pero vale la pena seguirle el paso. La sociedad sostenible jamás podría resultar de una economía mundial que confía exclusivamente en las fuerzas del mercado, aunque estas sean importantes para mantener la vitalidad y la capacidad innovativa de la economía. Como ya mencionamos, las fuerzas del mercado sólo reaccionan a señales de corto plazo".
Citado según la edición alemana, con traducción del autor. "Die globale Revolution". Bericht des Club of Rome, 1991. *Spiegel Spezial*, Hamburg, 1991.

32 Desde Bismarck se habla de *Realpolitik*, y especialmente Kissinger se fascinaba con ella. Es la imposición de parte del poder dominante —con sangre y fuego—, de los límites para cualquier política de alternativas de parte de los otros, para que se ajusten a las posibilidades que el poder deja abiertas.

necesario, porque todo destino humano está desde ya incluido en la perpetuación de esta "societas perfecta". Es el "fin de la historia", y siempre se ha presentado como tal. Tantos fines de la historia nos han tocado ya, y siempre aparece uno nuevo. Pero ninguno lo es.

El realismo en política, no obstante, es transformación de estas imposibilidades utopizadas en posibilidades. Es proyecto político, y por tanto, liberación de estas sociedades perfectas con sus utopismos respectivos. Por eso es realista querer un mundo en el cual todos puedan vivir. Los que destruyen este mundo son aquellos que se niegan a un proyecto que haga posible que todos pueden vivir. Son aquellos que pretenden hacer imposible este mundo en el cual todos pueden vivir.

Ciertamente, también el realismo en política está expuesto constantemente al problema utópico. No se sabe, *a priori*, cuales metas podrían resultar utópicas o no. No hay seguridad que pueda sustituir la necesaria sabiduría. No hay criterios técnicos. Donde se pretende sustituir la sabiduría política imprescindible, allí aparece la *Realpolitik* con su utopismo y su pretensión de algún fin de la historia.

Un realismo en política resulta precisamente al saber discernir metas utópicas de aquellas metas imposibles, que la política debe transformar en posibilidades. Ciertamente, aquí la utopía adquiere un significado diferente del que la *Realpolitik* le da. La *Realpolitik* la da por asegurada tanto para el presente como para el futuro. Habla mucho de la contingencia del mundo y de que el ser humano es pecador, pero cree tener en su "societas perfecta" la palanca que le permite a ella estar completamente por encima de esta misma contingencia. Ningún realismo político podría jamás sostener algo así. Para un realismo político la utopía se transforma en fuente de inspiración, en referencia del juicio, en reflexión del sentido. Es algo que se hace presente mediante la acción política realista, sin pretender acercarse a su realización definitiva o calculadamente disponible. Es, como hoy se dice muchas veces usando una palabra de Kant, "idea regulativa" [33]. Unicamente así se puede asegurar que la utopía no vuelva a desembocar en alguna "dialéctica maldita", para ser fuente de vida y de esperanza. ■

---

33 Ver especialmente la ética del discurso de Apel y Habermas. Ver Apel, Karl-Otto: "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik" (¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Sobre la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía). En: Voßkamp, Wilhelm (ed.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* (Investigaciones sobre la utopía. Estudios interdisciplinarios sobre la uto-pía en el tiempo modemo). Suhrkamp, Frankfurt, 1985, 3 tomos, primer tomo.

SEMINARIO TALLER PARA INVESTIGADORES INVITADOS

- Entre principios de marzo y finales de junio de cada año, en San José, Costa Rica
- Seminario a cargo de los investigadores

  -Franz J. Hinkelammert
  -Pablo Richard
  -Elsa Tamez
  -Helio Gallardo

- Contenido:

  -Perspectivas teórico metodológicas.
  -El sistema sacrificial.
  -Hermenéutica bíblica y teología de la liberación.
  -Crítica del pensamiento político.

- Becas a disposición de los participantes latinoamericanos (incluye pasaje y alojamiento)
- Inscripciones todo el año
- Solicitar formulario de inscripción a Sra. Marú Salas, Secretaría Ejecutiva del Programa

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)
Apartado Postal 389-2070 Sabanilla, San José-Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124 • Telefax (506) 53-1541

La sociedad fragmentada

*Alberto M. Binder**

Cualquier persona que camine por las calles de nuestras ciudades latinoamericanas o viaje por los pueblos del interior de los países de la región, tendrá, sin ninguna duda, una experiencia personal y directa de la marginación de diferentes grupos sociales.

Una percepción honesta alcanza para discernir, con poca dificultad, que el conjunto de esos grupos sociales constituye la mayor parte de nuestras poblaciones. Sin embargo, la afirmación corriente de que son las "mayorías" las que, en nuestros países, se hallan en la situación de verdaderas "minorías", discriminadas, si bien es una verdad doliente, no aporta mucho de novedoso en el plano analítico aunque esa verdad siga siendo una nutriente de la praxis política.

Tampoco nos sirve ya una definición puramente cualitativa. Cuando los grupos son discriminados por características raciales muy definidas, o por situaciones sociales claramente circunscritas, es admisible la utilización de un concepto de minoría que se centre en los atributos definitorios del grupo. Sin embargo, las nuevas y complejas formas de discriminación han complicado toda caracterización cualitativa de los grupos marginados, salvo que nos atengamos a la descripción superficial que nos dicta nuestro contacto casi cotidiano con ellos.

Si nos atenemos a definiciones tales como los "sin techo", los desocupados, los desposeídos de la tierra, los jóvenes que no han ingresado al mercado laboral, los drogadictos, los miembros de bandas juveniles, los intelectuales, los homosexuales, los rockeros, los *punks*, los ancianos sin familia, los niños de la calle, las prostitutas, los ropavejeros, los guerrilleros y, además de ello, no abandonamos las categorizaciones clásicas sobre las minorías ya experimentadas en el sufrimiento de la marginación, descubriremos que, en definitiva, estamos describiendo prácticamente la totalidad de la sociedad bajo el prisma de su fragmentación.

Por el contrario, toda definición del concepto de 'minoría' debe basarse en el único elemento que a mi juicio se mantiene inalterable tras todas las formas de marginación y discriminación: siempre existe una determinada relación de poder, un determinado grado de alejamiento del poder. Las minorías son, en realidad, una función del poder mismo.

Ensayemos una definición: una 'minoría' es un grupo social, relativamente aislado de otros grupos sociales, con una imposibilidad absoluta de adquirir la hegemonía política en un contexto social determinado, con nula o muy escasa posibilidad de producir políticas sociales y que, por lo tanto, sufre, como sujeto pasivo, prácticas arbitrarias por parte de otros grupos sociales (de diferente o igual condición que ella) y es sometida a condiciones de vida por debajo del respeto a los derechos humanos fundamentales, sin posibilidades de obtener defensa o protección, por razón de su misma condición.

Luego de este ensayo de definición pareciera que afirmar, como hemos hecho, el carácter poco productivo de la consideración de las mayorías como minorías, es una franca contradicción, ya que resulta evidente que gran parte —y en algunos casos la totalidad— de la población de nuestros países podría ingresar dentro del universo dibujado por nuestra definición.

No obstante, lo que pretendemos demostrar es que no se trata de que las mayorías sean tratadas como minorías, por una simple relación de poder, como si se tratara de una relación entre bloques, sino de un fenómeno más complejo, que provoca la 'fragmentación' de la mayoría en grupos sociales que son tratados y se tratan entre si como 'minorías discriminadas', que mide o dificulta la 'constitución' de una 'mayoría' y, por lo tanto, produce el efecto político de que esas mayorías tengan una imposibilidad absoluta de adquirir la hegemonía política y muy escasa posibilidad de provocar políticas sociales.

La fragmentación de la sociedad es una estrategia del poder dominante y la sociedad fragmentada es la situación de gran parte de la población, que no sólo está alejada del poder, sino afectada en su propia capacidad de constituirse en mayoría con aspiraciones a lograr la hegemonía política.

La fragmentación de la sociedad, como estrategia de poder, busca construir o fabricar grupos sociales aislados,

* Alberto M. Binder, argentino, ganó con este ensayo el VI Concurso sobre minorías en América Latina, de la revista *Nueva Sociedad*. Como ganador, su texto apareció en el No. 111 (enero-febrero, 1991) de esa publicación. Sin embargo, por circunstancias especiales y ajenas a la revista, su trabajo se publicó como anónimo. Aprovechamos la ocasión para reproducir, por primera vez, el ensayo con el nombre de su autor.

'minorías' en el sentido de la definición dada precedentemente, y busca generar prácticas de 'guerra' entre esas minorías, logrando un control social horizontal, que involucra a esos mismos grupos sociales en una relación víctima-victimario, dual y cambiante. La sociedad fragmentada es la condición de nuestros pueblos, tratados en contradicciones superficiales, desorientados respecto a objetivos comunes, imposibilitados de asumir luchas colectivas. La fragmentación implica estrategias de desorientación. La sociedad fragmentada implica una mayoría —y a veces un pueblo entero— que ha perdido el rumbo de su propia causa nacional. Bajo esta perspectiva, afirmar que las verdaderas minorías discriminadas de nuestros pueblos latinoamericanos son las mayorías sociales, es una afirmación nuevamente rica para el análisis teórico y mucho más rica aún para la práctica política.

1. La sociedad hecha pedazos

La fragmentación, repetimos, es una estrategia del poder dominante. Esta estrategia se basa en la puesta en marcha de ciertos mecanismos que constituyen una verdadera política de 'desorientación social' que actúa, fundamentalmente, en tres niveles: a) la atomización de la sociedad en grupos con escasa capacidad de poder; b) la orientación de esos grupos hacia fines exclusivos y parciales, que no susciten adhesión; c) la anulación de su capacidad negociadora para celebrar "pactos". Generalmente los diversos mecanismos de desorientación producen efectos en los tres niveles, aunque existen algunos específicamente dirigidos hacia alguno de estos niveles en particular.

En primer lugar, una estrategia de fragmentación necesita romper el *horizonte de la totalidad*. Este horizonte de la totalidad constituye, por una parte, el espacio en el que se proyectan los objetivos transgrupales, es decir, que pueden ser compartidos por otros grupos; por otra parte, constituye el espacio en el que los pactos políticos son posibles, es decir, el ámbito en el que los sujetos del consenso se reconocen a sí mismos como potenciales aliados (y no como enemigos) y donde el consenso se hace efectivo por el acuerdo.

El primer mecanismo es el de la "muerte de las ideologías". Mediante esa prédica se rompe el horizonte de la totalidad, ya que la ideología implica un análisis de la realidad que aspira a brindarnos una comprensión de la sociedad y de la práctica política, igualmente abarcadora. No interesa, en el fondo, la demostración de que no es cierto que las ideologías hayan muerto, o explicar que, por el contrario, la prédica misma consiste en un ejemplo de uno de los triunfos más aplastantes de una ideología definida. Al poder dominante no le interesa que se grabe en la conciencia de los ciudadanos la idea de la muerte de las ideologías, porque esa idea no es un antídoto suficiente para adquirir una ideología remozada. El virus que contienen tal prédica busca generar una proyección del futuro de carácter parcial. Toda ideología implica la asunción de una utopía social. Y como tal, se proyecta sobre un horizonte de totalidad. No interesa que se repudien las ideologías, sino que se introduzca un modo particular de pensamiento y de proyección de la acciones de los grupos sociales donde el espacio total no existe, se halla 'fragmentado'. Esta fragmentación del espacio en el que se proyectan los objetivos grupales favorece modos de incomunicación social, dado que la posibilidad de que los objetivos específicos del grupo se conviertan en objetivos transgrupales, se ve afectada en su propia base. La prédica desideologizadora es un mecanismo para anular la capacidad de asumir utopías sociales y para eliminar la idea de espacio total en el que ellas están inmersas.

Existe otro mecanismo para destruir la capacidad utópica de los grupos sociales. El que hemos descrito, busca *anular* el espacio de la totalidad. El que ahora analizaremos busca *ocupar* todo ese espacio, eliminarlo por saturación. A este mecanismo lo denominamos 'milenarismo'.

El milenarismo se presenta como una versión de la historia y del desarrollo político de nuestras sociedades según el cual hubo una antigua época de oro, donde nuestros países gozaban de una buena situación social y económica, el progreso era constante, las clases políticas cultas y responsables, la moneda fuerte y, en general, se viviría una época de prosperidad y bienestar. Cada país tienen su propia versión milenarista, según sus propias condiciones históricas y presentes.

Es obvio que se trata de una visión simplista y falsa, pero la estrategia milenarista consiste, precisamente, en instalar en la conciencia social una idea de pérdida, la sensación de que antes estábamos bien y luego estuvimos mal. Tal simplificación del análisis histórico tiene entre sus objetivos facilitar la fractura que requiere la ruptura de la totalidad: "¡Olvidemos los sufrimientos del pasado, abandonemos la génesis de nuestro presente, acabemos con las viejas rencillas que han paralizado a nuestros pueblos! ¡Sólo importa recuperar el pasado de gloria, la abundancia de los viejos tiempos!". ¿No hemos escuchado frases de este tipo en muchos discursos oficiales de nuestros diversos países? ¿Esas frases no son un lugar común del análisis político que realizan muchos de nuestros gobernantes?

De este modo se produce un nuevo factor de desorientación: el presente se define como algo nuevo, como una nueva *fundación*, que no tiene que saldar ninguna deuda con el pasado; pero, a la vez, se presenta como la *restauración* de un tiempo idílico. La estrategia milenarista busca apropiarse de la historia y con ella busca adueñarse de la conciencia histórica, generando un vaciamiento de la conciencia colectiva.

Ahora bien, si se pierde la conciencia histórica, se pierde también la posibilidad de definir el futuro, ya que el presente se convierte en el único espacio libre. Y esto es precisamente lo que busca la versión milenarista. El futuro ya está definido y legitimado porque es la restauración de la edad de oro.

El mecanismo de desorientación es sencillo: a) Se elige un determinado momento histórico; b) se lo define de un modo simple, destacando todas sus bondades; c) luego todo lo que ha ocurrido desde ese momento hasta el presente es una pérdida, un retroceso, la destrucción de la edad de oro (así se presenta a la historia nacional, como una historia de la decadencia); d) por lo tanto, es

necesario restaurar aquel momento glorioso y esa restauración es el único camino posible. Cualquiera podría decir que es imposible que las personas acepten un mecanismo tan claramente falso y simplista. Sin embargo no es un problema de aceptación; se trata, antes bien, de una imposición, aunque sea esa lenta y vaga imposición a cuentagotas que se hace a través de los medios de comunicación o del discurso oficial y periodístico.

La perspectiva milenarista que se busca imponer a nuestras sociedades como un esquema general del análisis de la realidad, funciona, entonces, como una contra-utopía, ya que satura el futuro, deslegitimando todo aquello que no sea la restauración.

Ya hemos visto cómo la muerte de las ideologías y el milenarismo destruyen el futuro como espacio posible para que allí se instalen los objetivos transgrupales y se produzcan los pactos que organizan el consenso. Esta destrucción del futuro (por anulación y saturación) es crucial, ya que la política es esencialmente proyectiva, es decir, como toda praxis, se organiza a partir de finalidades comunes que, necesariamente, están instaladas en un futuro desde el cual se programa y organiza el presente.

Pero las estrategias de fragmentación no se conforman con asegurarse la destrucción del futuro, ellas necesitan destruir los espacios que puedan constituirse en el presente, que, desde el punto de vista de la vida humana y social no es una simple línea, sino una franja que incluye el futuro y pasado cercanos.

La ruptura del presente se logra mediante la declaración de la 'peste' y generando la cultura del 'naufragio'. Ambos son mecanismos para lograr que el presente sea un tiempo y un espacio propicio para el desencuentro, e incluso se transforme en una guerra entre grupos sociales igualmente marginados.

La peste es un mecanismo mediante el cual, repentinamente se infunde en la sociedad el miedo a un mal potencial, inminente e incierto, que amenaza a todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Estos males pueden ser absolutamente falsos o pueden utilizarse problemas reales. Por ejemplo, en muchas ocasiones se manipula la sensación de inseguridad frente a los delitos para generar este mecanismo de miedo colectivo. Otras veces se utiliza el problema de la droga. Lo cierto es que este mecanismo busca producir los mismos efectos sociales que antiguamente cumplía la declaración de la peste.

En primer lugar, se genera una situación de emergencia, que permite alterar la escala de valores: lo único importante es combatir la enfermedad. En segundo lugar, divide a la sociedad en cuatro clases de individuos o grupos sociales: a) los contaminados (los más peligrosos); b) los "cuasicontaminados" (portadores sanos, "tontos útiles", en el lenguaje del terrorismo de Estado); c) los contaminados potenciales o contaminables (la casi totalidad de la sociedad) y, por supuesto d) los incontaminables (que tendrán que asumir la tarea de limpiar a la sociedad de la peste). En tercer lugar, una situación de emergencia habilita medidas de emergencia y cuando un mal es definido como peste se puede perder la proporcionalidad entre las medidas para combatir ese mal y la gravedad de ese mal. Como la peste es esencialmente un mal potencial, cualquier medida es adecuada para combatirla. La peste es siempre un mal muy grave ya que nos puede atacar a todos y dejar —y quedar— 'fuera de control'. El cuarto efecto que produce este mecanismo es la victimización de la sociedad. Por tratarse de un mal potencial, todos somos potenciales víctimas, seres débiles necesitados de protección. La victimización produce la consiguiente transferencia de poder hacia los 'incontaminables'.

La peste es el mecanismo mediante el cual los grupos sociales se declaran la guerra a sí mismos, ya que cualquiera puede transmitir el mal. Sin embargo, es propio de la peste que existan chivos expiatorios, grupos de personas que son especialmente culpables de la contaminación social, así como antiguamente existía siempre un judío o un gitano a quien se acusaba de haber envenenado las aguas de las fuentes.

Así se genera la cultura de la peste que es una cultura del desencuentro, agresiva, casi una guerra interna de la sociedad; pero no ya entre bandos perfectamente reconocibles sino una guerra sorda, instalada en el espacio interpersonal e intergrupal. Una guerra informal que, como toda guerra, implica y genera la destrucción de la política.

Pero además de este mecanismo activo de desencuentro agresivo, existe otro de fragmentación: se trata de la cultura del 'naufragio', nueva versión del individualismo, que va desde la difusión de la imagen *ligth* de la personalidad ("debes ser una persona linda, que se ocupa de sí misma, que cuida su salud y su cuerpo, que corre por las mañanas, limita sus preocupaciones y 'diseña' una vida feliz, sin demasiadas interferencias de los otros"), hasta el desarrollo de formas de asociación que privilegian sólo sus objetivos particulares. En la cultura del naufragio toda solución colectiva no es una solución sino filantropía. "Si te ocupas de los demás, podrá ser loable, pero es que renuncias a tu solución verdadera, que es algo que sólo lograrás por ti mismo". De este modo el 'encuentro', condición positiva de los pactos políticos, se convierte en algo quizás posible, pero heroico y como tal extraordinario. Las soluciones colectivas no son soluciones; toda solución es, por definición, una solución individual.

He descrito someramente lo que considero ciertos mecanismos de construcción de las minorías en el marco de una visión amplia, que permite percibirla como una estrategia global del poder dominante, que busca hacer pedazos a la sociedad e imposibilitar de un modo absoluto la construcción de un concepto de mayoría. ¿Y si lo que se destruye es la posibilidad de constituir verdaderas mayorías, existirán verdaderas minorías discriminadas? ¿O ya estamos hablando de un fenómeno social distinto, en el que la totalidad o prácticamente la totalidad de la sociedad se haya en la condición de un conjunto de minorías que se descriminan entre sí? ¿Se puede seguir hablando en Latinoamérica de las minorías políticas, sin una referencia obligada al fenómeno de la fragmentación?

Posiblemente el análisis que he realizado hasta aquí no sirva, ni pretende hacerlo, para destruir el concepto tradicional de minorías descriminadas, ni significa que no existan en el conjunto de las minorías de un país algunas que sufren formas de discriminación más graves que otras.

Su objetivo consiste en llamar la atención sobre el hecho de que en el contexto de los países latinoamericanos,

por ahora irremediablemente pobres, cualquier análisis del problema de las minorías debe ser realizado en el marco del fenómeno de la sociedad fragmentada y de los mecanismos de fragmentación.

Resta preguntarse, brevemente, cómo repercute este fenómeno en los procesos democráticos y si existe alguna forma de contrarrestar la fragmentación de la sociedad.

2. Democracia y fragmentación

Pareciera que la descripción de la sociedad fragmentada puede acercarse a los términos de una sociedad democrática. En ella también existe una infinidad de grupos sociales y la vida democrática misma favorece la creación y el mantenimiento de grupos con intereses u objetivos comunes, aunque parciales. Se puede decir, incluso, que la vida de una democracia estable se nutre de la interacción de esos grupos y movimientos sociales de base.

¿Cuál es la diferencia, entonces, entre una y otra? Si existen coincidencias en las definiciones de democracia y sociedad fragmentada es porque hay entre ellas una relación profunda, que produce un efecto de espejo: la sociedad fragmentada es, precisamente, la versión estructural y profunda de la 'antidemocracia'; es, justamente, la base social de la democracia 'formal'.

Una democracia puede ser formal y restringida por diversas razones. Muchas veces existen presiones externas que así lo establecen (por ejemplo, la presión de la deuda externa); en otras ocasiones la supervivencia de factores de poder antidemocráticos en su propio seno general las restricciones y condicionamientos (por ejemplo, la presión política de los ejércitos); otras veces, la falta de experiencia política de los mismos dirigentes, hace que la democracia pierda en profundidad, despreciando su contenido por prácticas corruptas (lo que la gente común, con gran acierto, suele llamar "politiquería"). Sin embargo, todas estas circunstancias son transitorias y modificables: ninguna de ellas señala un fenómeno estructural de la sociedad que genere una disminución en la posibilidad misma de la vida democrática. Por lo contrario, la sociedad fragmentada es la condición estructural de una base social compatible con la democracia restringida, ya sea porque es sumisa a ella o porque carece de posibilidades de modificarla.

Una sociedad en la que existen muchos grupos sociales organizados, que establecen entre sí formas de cooperación o alianza fundadas en su capacidad de negociación y pacto, que aspiran a construir formas de hegemonía política a través del ejercicio cotidiano del poder y que tienen, incluso, capacidad para generar estrategias de autodefensa, es una sociedad que podrá tener o no una democracia social y participativa, pero que se encuentra en condiciones de tenerla. Una sociedad, por el contrario, en la que existen muchos grupos sociales organizados pero aislados entre sí, que han perdido la capacidad de establecer alianzas o pactos y, por lo tanto, se hallan en la imposibilidad absoluta de construir la hegemonía política; que no desarrollan formas de cooperación entre sí, sino que se embarcan en una guerra sorda, en la que mutuamente se agreden e intercambian sus papeles de víctimas o victimarios, donde no tienen posibilidades de construir estrategias efectivas de defensa y, por lo tanto, viven sometidos a formas de discriminación social, esa es una sociedad fragmentada que, como tal, o no vive en una democracia o se amolda perfectamente a las características políticas de las democracias restringidas, esto es, aquellas en las que la libertad democrática es más una declamación que una realidad, la tolerancia es una práctica reservada a ciertos círculos notorios y el poder popular una vaga aspiración.

Existe una coincidencia llamativa en la lógica de la dependencia: Latinoamérica camina, al mismo tiempo, hacia la democracia y hacia la sociedad fragmentada. Existen, al mismo tiempo, estrategias de democratización junto con las estrategias de fragmentación de las que ya hemos hablado. Ello nos descubre un problema político crucial: la democracia real y profunda, cuando es una democracia pobre, en la que millones de personas no viven como seres dignos, por su propia esencia (la voluntad general) deviene, necesariamente, en una democracia transformadora y, ¿por qué no?, revolucionaria. Por tal razón, una democracia dependiente debe asegurar que no se convertirá en una democracia transformadora. Para lograr ese objetivo la democracia dependiente debe sustentarse en —y generar al mismo tiempo— una sociedad fragmentada.

Podemos permanecer inmóviles frente a una visión pesimista de nuestro futuro. Si nuestros pueblos están siendo atacados en un nivel tan primario ¿existe alguna posibilidad concreta de dotar a las nacientes democracias de un perfil transformador? O acaso la fragmentación de la sociedad, el proceso político-cultural de dominación que convierte a todos, o casi todos los grupos sociales en minorías discriminadas, con el agravante de que los proceso de discriminación son producidos por ellas mismas, ¿se halla en una posición de tal fuerza, que no existe, por el momento, poder popular capaz de oponérsele? Mal que nos pese, o nos duela, pareciera que los procesos económico-sociales de los países latinoamericanos caminarán durante un buen tiempo por esa senda, de un modo irreversible. Sin embargo, así como los procesos sociales sólo pueden ser interpretados en el tiempo largo de la historia, la vida política real de los pueblos se proyecta en un futuro, por lo menos, tan largo como la historia misma. Se podrá objetar que esa última afirmación es un acto de fe, propio de una visión escatológica. Nada se puede responder a esa objeción, salvo que toda proyección sobre el futuro —y no existe política sin esa proyección— implica una determinada cuota de fe.

3. Hacia una política del encuentro

Por lo tanto, el primer acto de resistencia contra las estrategias de fragmentación es la recuperación del futuro como espacio de la política. El segundo paso, ligado al primero, consiste en la recuperación del análisis histórico, que nos permita una interpretación genética de nuestro

presente. Toda génesis, por lo menos en el plano de la vida humana, nos habla de un proceso y nos abre las puertas del futuro. El tercer 'paso-acto de resistencia' consiste en la recuperación de la capacidad de encuentro: a nivel personal lo que implica la revalorización de los espacios personales para el diálogo, la idea primaria, pero central, de que la vida es impensable e inviable como un acto aislado e individual; como consecuencia de ello, a nivel grupal, el rescate de la organización popular social, como el horizonte vital más propiamente humano; por último, a nivel colectivo, la recuperación del espacio de los pactos y el consenso intergrupales, es decir, la recuperación de la esencia de la política. Todo ello implica una 'pedagogía del encuentro', que se enfrenta, con el mismo efecto de espejo, a las estrategias de la fragmentación. Ella nos permitirá superar el milenarismo, la muerte de las ideologías, la peste, la vida *light*, la cultura del naufragio, el control social horizontal y tantos otros fenómenos que quieren asegurar la apropiación capitalista del espacio interpersonal, de la capacidad de realizar pactos, de construir el consenso y lograr la hegemonía política. Para el poder dominante ya está asegurada la apropiación de la fuerza de trabajo, también no corre riesgo la apropiación de las fuerzas de consumo, sólo resta apropiarse de la fuerza misma.

Conclusiones

En este breve ensayo hemos desarrollado las siguientes ideas, cuya enumeración sintética puede valer como conclusión:

a) la situación sociopolítica de Latinoamérica nos obliga a superar cualquier descripción tradicional de 'minoría', o por lo menos, nos obliga a destacar el atributo común a todo proceso de discriminación de una minoría: su carácter funcional respecto al poder dominante;
b) del mismo modo, la afirmación "son las inmensas mayorías de nuestros países latinoamericanos las que sufren procesos de discriminación", si bien es aún válida, debe ser profundizada en el marco de las nuevas estrategias de poder;
c) esas estrategias del poder dominante se caracterizan por la fragmentación de la sociedad, es decir, la creación de grupos sociales aislados, que realizan prácticas de guerra entre sí (los nuevos modelos de lucha contrainsurgente son un buen ejemplo de ello);
d) la existencia de grupos sociales aislados, sin posibilidad de construir pactos hegemónicos, en una relación dual de víctima-victimario, que los sumerge a todos en condiciones de vida infrahumanas (definición sustancial y no relacional de discriminación), nos señala la presencia de la sociedad fragmentada;
e) la sociedad fragmentada es la base social propia de las democracias formales o restringidas y, como tal, genera un condicionamiento estructural, que imposibilita la profundización de la democracia hacia formas populares y participativas, que por la misma lógica de la voluntad mayoritaria, harán de esas democracias instrumentos de liberación de nuestros 'pueblos-minorías' y no de dependencia;
f) por esa misma razón se produce un efecto de espejo entre el concepto de democracia y la sociedad fragmentada, que puede enturbiar el análisis político, sin dejar ver las diferencias entre movimientos sociales de base y grupos sociales aislados, puja legítima por el poder (condición positiva del pacto político) y guerra sorda (anulación de la política), pragmatismo (como asunción de la estrategia, como nivel básico de la política) o ruptura del horizonte de la totalidad (milenarismo o muerte de las ideologías);
g) el proceso de fragmentación de la sociedad parece un proceso irreversible en el corto plazo;
h) frente a las estrategias de fragmentación podemos enfrentar la pedagogía del encuentro, acto de 'resistencia-rescate' de la política, que se nutre de una cultura del encuentro y la tolerancia.

Si la fragmentación de la sociedad es un fenómeno sociopolítico, la "fragmentación del análisis" es su peculiar manifestación en el campo de la sociología y de la teoría política, muchas veces oculto en una sana búsqueda de precisión y de utilidad teórica. Sin embargo, nunca como ahora el pensamiento latinoamericano necesita de una audacia responsable, que se lance de lleno al análisis de los fenómenos sociales y políticos, aunque las condiciones propias de producción del pensamiento generen algún tipo de tosquedad insuperable.

No debemos olvidar que si estamos rodeados de los 'sin techo', los desocupados, los desposeídos de la tierra, los jóvenes que no han ingresado al mercado laboral, los drogadictos, los miembros de bandas juveniles, los intelectuales, los homosexuales, los rockeros, los *punks*, los ancianos, sin familia, los niños de la calle, los solitarios, las prostitutas, los ropavejeros, los guerrilleros o directamente formamos parte de alguna de estas minorías o de otras que la imaginación discriminadora de nuestras sociedades o las estrategias del poder dominante puedan crear, la prueba de fuego de nuestros productos intelectuales sigue siendo su capacidad para generar prácticas políticas liberadoras, como una contribución más o la construcción de democracias que verdaderamente sean sociedades de hombres igualmente libres e igualmente dignos, sin importar su raza, su color, su condición social sus ideas, su pasado, sus 'rarezas', sus gustos; en fin, una sociedad en la que ser 'distinto' no signifique ser un enemigo. ■

SUSCRIBASE YA

PASOS ESPECIAL

Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina

Helio Gallardo

1. Introducción: algunas resoluciones básicas

1.1. Radicalidad y radicalismo

La expresión "radicalidad de la teoría" designa categorialmente un carácter necesario de la espiritualidad popular. Conviene, por tanto, despejar inicialmente al menos algunas de las ambigüedades que con mayor frecuencia pueden asociarse con el uso de esta formulación. La primera, por supuesto, se liga con el alcance y resonancia del término "radicalidad". Para muchos oídos latinoamericanos, "radicalidad" se traduce como *radicalismo* y éste, a su vez, bajo la forma reductiva e ideologizada de *jacobinismo* (1), es decir de una actitud que se propone retóricamente como revolucionaria pero cuya práctica la torna extremista y, con ello, sectaria y políticamente autodestructiva. "Radicalidad de la teoría" no supone una relación directa con este tipo de asociación politicista, sino con el empleo que el discurso filosófico ha hecho del término *raíz*: en castellano, figurativamente, "raíz" hace referencia al principio u origen de una cosa, como cuando hablamos, por ejemplo, de "la raíz del problema" y el discurso filosófico ha utilizado, en forma semejante, el vocablo "raíz" con el contenido de "elemento" o "principio" fundamentales de un proceso, aquello sin lo cual ese proceso carecería de su naturaleza o ser propio. De esta forma, "radicalidad de la teoría" no señala hacia "ideas extremistas", sino hacia la necesidad de que la teoría esté llena de su fundamento: *la existencia humana.*

1.2. Teoría radical y experiencia social

Una segunda observación elemental dice relación con el alcance de la expresión "teoría". En nuestro idioma, el término señala inicialmente un tipo de conocimiento especulativo (2) considerado con independencia de cualquiera aplicación. Más técnicamente, designa un discurso categorial hipotético indispensable para el quehacer científico. En ambos casos, ya se trate del discurso filosófico o del discurso científico, "teoría" parece hacer referencia a una actividad, más que especializada, especialísima y que se encuentra más allá de la competencia o capacidad y control de los seres humanos comunes. Un efecto de esta valoración se encuentra en la recurrente oposición, al interior de los actores ocupados en frentes sociales populares, entre quienes adhieren al "basismo" y los "intelectuales", considerados estos últimos por los primeros como meros "teóricos" o "actores de escritorio", es decir personas que hablan o escriben bien o bonito pero cuyas ideas no sirven para los desafíos prácticos, inmediatos, que enfrenta el activista popular todos los días. Lo "teórico" aparece aquí doblemente distanciado

1 No existe ninguna razón histórica ni conceptual para identificar "radicalismo" con "jacobinismo". Este último término designa una práctica política específica de un sector de los revolucionarios franceses (Marat, Robespierre, Saint Just), de fines del siglo XVIII, mientras que "radicalismo" remite a una ideología práctica anticonservadora gestada en Inglaterra en el seno de los movimientos políticos de los siglos XVII y XVIII y de la revolución industrial y que se orientó contra el autoritarismo monárquico, por la legitimidad de la insurrección de los colonos americanos, por la declaratoria de derechos ciudadanos y por la democratización de la vida política. Con el liberal Jeremías Bentham (1748-1832), el radicalismo inglés alcanzó sus postulaciones más maduras: la articulación entre acción política y máxima felicidad de la mayoría, el señalamiento del carácter legal de la soberanía y de la jurisprudencia como crítica permanente de la legislación contraria al bienestar general (necesidades de los individuos) y la afirmación de la representación parlamentaria elegida por sufragio universal como mecanismo fundamental de gobiemo. En América Latina, "radicalismo" designa, principalmente y desde fines del siglo XIX, a organizaciones de sectores medios orientadas contra el orden oligárquico y que aspiraban a dirigir un nuevo bloque social y político mediante la incorporación de los sectores populares a la vida nacional. Como se advierte, una de las motivaciones para identificar sin más "radicalismo" con "jacobinismo" es la voluntad de asociar todo movimiento anti *statu quo*, con contenido popular independiente, con imágenes de destructividad e imposibilidad.

2 Que sólo mira y reflexiona en una cosa, sin tocarla. En la tradición filosófica, contemplación o conocimiento desinteresado en cuanto su finalidad es él mismo (Aristóteles) y, también, conocimiento no basado en la experiencia (Kant).

de lo "práctico": en su *inmediatez*, bajo la forma de situación sensible, y en su *urgencia*, bajo la forma de algo que hay que acometer (transformar) ya.

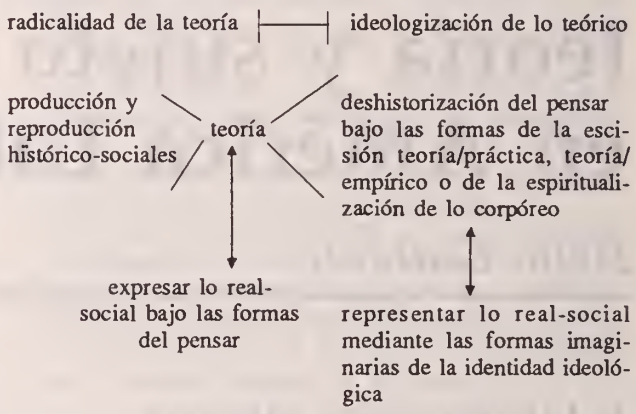
Por supuesto, la *radicalidad* de una "teoría" que no sólo estuviese distanciada de la práctica sino que se le opusiera y enfrentara como contemplación pura a la que se le asigna, además, un rango superior (3) a toda práctica interesada, o sea histórica, es absurda o imposible. La deshistorización de lo teórico como algo enteramente independiente de las prácticas humanas anula por definición su radicalidad. De hecho, esa deshistorización no puede ser comprendida sino como un signo o "efecto" ideológico de las condiciones de producción y reproducción (prácticas socio-económicas y políticas de una sociedad) históricas.

En el mismo sentido, la *radicalidad* de una "teoría" que no sólo se distanciara o emancipara de lo empírico sino que se le opusiera y lo enfrentara como "modelo ideal" o "deber ser", es decir como algo obligatorio, más allá o más acá de lo corporal-sensible (un aspecto de lo socio-histórico) y que facultara para juzgar o valorar lo sensible y lo existente en cuanto estas dimensiones se escapan de los principios deshistorizados propuestos por el modelo o los exceden, es no sólo imposible sino que políticamente autodestructivo. La ideologización de lo teórico bajo las formas de su escisión y de su superioridad frente a lo empírico es también un signo de condiciones (prácticas) histórico-sociales específicas que esa misma ideologización impide reconocer y asumir.

1.3. Teoría radical e ideología

La expresión "radicalidad de la teoría" opone, por consiguiente, *teoría* no a práctica o a experiencia (empírico), sino que a *ideología*.

Lo teórico se encuentra así en una relación productiva, favorable y necesaria, con las regiones y aspectos prácticos y experienciales de lo real-social (4). Y se articula críticamente, mediante una relación de transformación (negación/superación) también necesaria con los contenidos y formas ideológicos de lo real-social. Una relación favorable, productiva, no implica la identificación entre lo teórico y lo experiencial o entre lo teórico y lo práctico. Señala, solamente, la necesidad de su relación complementaria, su no animosidad recíproca, su articulación constructiva. Lo teórico no es, pues, inmediatamente lo experiencial o lo práctico pero tampoco es algo que anule o deje sin valor (desplace) lo experiencial y lo práctico. Un esquema nos ilustra la articulación crítico-constructiva y crítico-destructiva presentes en la formulación "radicalidad de la teoría":



El esquema anterior nos permite expresar la relación existente entre lo que llamamos el *pensar radical* y la ideologización de lo teórico:

La expresión "teoría" remite, pues, al ámbito más amplio del pensar (que constituye una función social necesaria) y, asimismo, a su delimitación crítica en relación con la ideología. Conviene dedicar aquí algunas líneas a este último concepto.

Es muy común encontrar el vocablo "ideología" como sinónimo de "visión del mundo" (5). Empleado así, resulta coherente hablar de una "ideología teórica". Pero cuando establecemos una necesaria relación material de crítica transformadora en la articulación teoría (pensar teórico) e ideología, ya no resulta posible dar un sentido cómodo a una expresión como "ideología teórica". "Ideología" designa aquí no una mera visión del mundo sino algo cualitativamente distinto del ámbito del pensar social en el que se produce y expresa la teoría. Lo que hace cualitativamente distinta a la imaginería ideológica del pensar radical (concepto, teoría) es que la imaginería ideológica *no se pone en condiciones de dar cuenta de su propia producción como conocimiento*. Llamo ideología, por consiguiente, a un tipo de "conocimiento" representativo que no está en condiciones histórico-sociales de dar cuenta de su producción en tanto que conocimiento. Como ignora las condiciones histórico-sociales bajo las cuales se

3 Etimológicamente, *teoría* quiere decir "visión divina". No es raro, por consiguiente, que bajo esta forma de ideologización lo teórico se arrogue el encuentro con La Verdad, El Bien y La Belleza.

4 Se hace necesario indicar aquí al menos dos posibles desviaciones sociales de la teoría que surgen como posibilidades de su articulación con la experiencia y con la práctica. En primer lugar, la tendencia a considerar a la teoría como una base *segura*, completa, para la acción. La segunda, la tendencia a convertir la teoría en en una *fuente doctrinal de la solidaridad* (identidad) de un grupo. La primera desviación lleva a considerar a la práctica como una mera aplicación de la teoría. La segunda a una propiedad sobre la teoría que resuelve su legitimidad mediante el ejercicio de una autoridad. En ambos casos, la teoría deja de ser abierta y crítica interlocución histórica y deviene dogma y discurso sectario.

5 Dentro de la literatura de inspiración marxista, v.gr., Lenin la emplea así lo que le permite hablar del marxismo y del socialismo como ideología, o sea como visión del mundo de la clase obrera (Cf. Lenin: *¿Qué hacer?*, cap. 2, sec. b, por ejemplo). Una amplia presentación de los variados usos del término "ideología" ha sido hecha por F. Rossi-Landi en su estudio *Ideología*, págs. 29-62.

produce como conciencia (6), la imaginería ideológica inventa (autogenera imaginariamente) estas condiciones. La conciencia ideológica incluye, por consiguiente, no sólo contenidos ideológicos específicos sino que también "referencias explicativas" que organizan y dan sentido a estos contenidos. La conciencia ideológica se configura, por ello, como sistema ideológico, es decir como matriz de representaciones y valoraciones socialmente deshistorizadas que retornan sobre las prácticas socio-históricas mediante una inserción inercial (7) cuya eficacia/ineficacia o legitimación/deslegitimación prácticas constituyen la identidad (personal, social) ideológica.

Considero aquí la producción de ideología y de conciencia ideológica como una función de las sociedades de clases y más específicamente de la organización capitalista de la existencia. La conciencia ideológica es, en el mismo movimiento, falsa y existencial, es decir socio-históricamente desnaturalizada en cuanto conciencia y pensar, e indispensable para la producción y reproducción del sistema social que la constituye como expresión y "clima" espiritual, en la conciencia, de su materialidad.

En cuanto se opone y enfrenta a la conciencia ideológica y a la ideología, o sea a las prácticas materiales y a la "espiritualidad" que facilitan y permiten la reproducción de un sistema social fundado en la explotación, la discriminación, la exclusión, la destrucción y la autodestrucción, la expresión "radicalidad de la teoría" hace referencia a una *acción política transformadora* exigida socialmente por el pensar. *Radicalidad de la teoría* indica, entonces, una de las formas necesarias de la acción política liberadora, negativo-constructiva, transformadora de lo real-social. Como tal forma/contenido expresa, asimismo, los lugares y carácter de su manifestación social y sus actores: la oposición y la resistencia a la dominación y a la muerte, la lucha por la liberación, los actores populares, el movimiento popular (8).

Todavía una observación en relación con la ideología. En las sociedades de clases (9), la ideología o sensibilidad ("espiritualidad") dominante es al mismo tiempo, obviamente, una sensibilidad o ideología de dominación. Por ello, exige ser internalizada por los dominados como propia bajo las diversas formas/contenidos de la identidad y de las prácticas sociales. El más alto logro de una "espiritualidad" de dominación consiste en ser asumida y legitimada por sus víctimas, por ejemplo, como la naturalidad de una cotidianidad discriminatoria fundada en la constitución de lo societal por la dinámica del mercado, o como culpa moral o metafísica atribuida a la posesión de características individuales (no sociales e incluso antisociales) o genérico-abstractas (10). Desde este punto de vista, la expresión "radicalidad de la "teoría" indica un doble movimiento: de sospecha hacia la identidad considerada como rasgo natural del individuo o del grupo, y de reconstrucción crítica de las condiciones histórico-sociales bajo las cuales se hace posible/imposible la consecución de una identidad efectiva (proceso histórico-social).

Los elementos de reflexión que hemos indicado acerca de las relaciones entre ideología y "espiritualidad" de dominación, tienen como referente la *teoría del fetichismo* propuesta por Marx para explicar tanto la opacidad de la conciencia social/personal determinada por las relaciones mercantiles de producción como su deshistorización e inversión (trastrocamiento) bajo procedimientos específicos de mistizización y formalización (11). Esto nos conduce

---

6 *Conciencia* quiere decir "darse cuenta" en el doble sentido de conocer y conocerse y de autojuzgarse y juzgar. La conciencia humana es siempre una producción histórica y una autoproducción (producción del sujeto humano). De modo que una "conciencia" que no tiene control o no aspira a tenerlo sobre sus propias condiciones de producción en cuanto conciencia es una conciencia *falsa*. Pero lo que opone aquí a esta conciencia falsa no es una conciencia "verdadera" (esta sería la interpretación de una desviación cientificista), sino una conciencia *política*, o sea radicalmente histórica.

7 Estimo "inserción inercial" las prácticas de los grupos e individuos que limitan su articulación con su sociedad a los términos de una reproducción del *statu quo*. Estas prácticas pueden ser más o menos conscientes e incluyen la aceptación sin crítica de la identidad social, la cotidianidad, las instituciones y estructuras sociales, los productos simbólicos, etc., que son percibidos/valorados como *naturales*, en su doble sentido de necesarios y sin alternativa. Un varón o una mujer que no advierte la discriminación sexista existente en las sociedades actuales y que, consecuentemente, la niega mediante su existencia "normal" diaria, posee una inserción inercial respecto de la discriminación/violencia patriarcal y funciona en el sentido de su reproducción.

8 "Actor popular" es todo sector social que se organiza para cancelar las condiciones bajo las cuales se produce y reproduce la asimetría social que padece. Las etnias originales de América que se organizan materialmente contra las instituciones y actores que perpetúan su despojo económico-social y cultural y su envilecimiento, por ejemplo, o las mujeres que se organizan materialmente contra las instituciones y actores patriarcales. "Movimiento popular" designa al tejido social popular plural que articuladamente se propone la transformación de las condiciones de explotación, opresión, muerte y autodestrucción en condiciones que posibiliten y estimulen una existencia plena para todos. Los sectores populares tienen un interés o disposición objetiva para no sólo *sentir* los efectos de la discriminación sino para *pensarla*. Esta necesidad/posibilidad constituye, básicamente, la raíz social de la teoría.

9 Todas las sociedades actuales son sociedades de clases. La "sociedad sin clases" remite por consiguiente o a un pasado de altísima precariedad sin mayor significación conceptual hoy o a una utopía en el sentido de concepto trascendental en donde indica la sociedad enteramente liberada, o sea humanamente no factible. (Cf. F. Hinkelammert: *Las armas ideológicas de la muerte*, págs. 59-65, y *Crítica a la razón utópica*, págs. 152-156).

10 En su celebrado, *El laberinto de la soledad*, O. Paz indica, por ejemplo, que el machismo mexicano que exige al varón "no rajarse", no abrirse, señala inmediatamente la discriminación e inferioridad de la mujer que constitucionalmente posee una hendidura que la rebaja: "Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su "rajada", herida que jamás cicatriza" (*op. cit.*, p. 27). La dominación de género no deriva, pues, de relaciones sociales sino que de un carácter biológico. En *El malestar en la cultura*, S. Freud, refiriéndose a la conquista del fuego, realiza una observación semejante. El varón puede extinguir la llama orinando sobre ella. La mujer, por su constitución anatómica, se encuentra imposibilitada tanto para apagarla como para renunciar a apagarla (conquista cultural). Así, "... se habría encomendado a la mujer el cuidado del fuego aprisionado en el hogar, pues su constitución anatómica le impide ceder a la placentera tentación de extinguirlo" (*op. cit.*, p. 21). En pocas líneas, Freud ha derivado de la anatomía peculiar de la mujer su papel secundario de adoradora del falo, reducida al espacio privado e incapaz de gestar cultura. Como se advierte, para estas formas del discurso patriarcal la "inferioridad" de un género es resultado (culpa) de las características de ese mismo género, no de una relación histórico-social de dominación. En América Latina, "negro", "indio" o "chino" son empleados como si se tratara de caracteres que las personas traen consigo al nacer. Se "nace" indio al igual que se "nace" masculino.

11 Se trata, a grandes rasgos, de los modelos ideológico y fetichista de inversión de las relaciones entre ser y pensar. Al primero pertenecen los

a una última observación necesaria: la crisis del socialismo histórico de inspiración marxista (12) ha generado escepticismo acerca de los criterios de análisis de lo que suele considerarse ciencia social marxista o simplemente ha propiciado su abandono. Para efectos prácticos, muchos consideran concluyentes observaciones como la de Fukuyama en el sentido de que "los mágicos conjuros del marxismo-leninismo no eran sino estupideces" (13). Desde luego, esta opinión de Fukuyama se refiere a una ideología: el marxismo-leninismo, y no a la concepción materialista de la historia, pero bajo las tensiones de una sensibilidad de crisis combinada con el dogma de la inexistencia de alternativas, como es la de finales de siglo, suele identificarse sin más un régimen social como el de la ex-URSS o una ideología, como el marxismo-leninismo, con los criterios categoriales que sustentan la teoría marxista de la historia y su diagnóstico de la sociedad capitalista y con la espiritualidad de resistencia y transformación que supone el marxismo y el socialismo, o sociedad alternativa, inspirado en él.

1.4. Teoría radical: marxismo y socialismo

En América Latina, esta forma de proponer la "muerte" del marxismo y del socialismo (una muerte espiritual, conceptual y práctica) posee al menos dos tipos de efectos antipopulares: a) en cuanto el socialismo y el marxismo se han entendido entre los sectores populares más como un sentimiento anti *statu quo* que como un discurso conceptual, la proclamación de su muerte refuerza el discurso acerca del "colapso de la esperanza" y acentúa la tendencia a la desagregación social objetiva y subjetiva inherente a la aplicación del modelo neoliberal-conservador en las sociedades latinoamericanas; b) las principales formas del pensamiento conceptual latinoamericano después de la Segunda Guerra Mundial, la Sociología Crítica y la Teología Latinoamericana de la Liberación, han sido no sólo interlocutores del marxismo teórico sino que se han apoyado en su *espiritualidad de resistencia* (14) y *voluntad política transformadora* como premisas sociales y espacios de resonancia de su conceptuación. En este campo, asumir la publicitada muerte del marxismo posee efectos teóricos y espirituales castradores.

Especifiquemos este punto mediante un solo argumento. La crisis del socialismo histórico puesta de manifiesto espectacularmente a fines de la década del ochenta permitió ideologizar el sentido de "crisis" haciéndolo sinónimo de "muerte" (15). Al extenderse esta resonancia ideologizada del término, resultó necesario acuñar una expresión compuesta: "crisis de acabamiento", para diferenciarla de "crisis como transición o discernimiento" (16). Una *crisis de acabamiento* puede resultar de procesos de consumación, de agotamiento o de liquidación. Las revoluciones en los países esteeuropeos y los procesos de reestructuración y reconformación de la ex-URSS corresponden a crisis de acabamiento por liquidación. Pero la espiritualidad y la conceptuación de inspiración marxista no entran en crisis de la misma forma que las sociedades esteeuropeas o la actual CEI. Por ejemplo, en cuanto expresión de una espiritualidad de resistencia y de transformación liberadoras el marxismo podría estar hoy en crisis debido a que las tendencias de la economía mundial y su racionalidad inherente, incluyendo su potencia militar, desagregan y destruyen objetiva y subjetivamente la solidaridad (con uno mismo y con otros) indispensable para pensar y realizar políticamente las alternativas necesarias. Pero este desafío cumbre no implica la liquidación de la espiritualidad marxista sino sólo el carácter radical (fundamental y urgente) del desafío que pone en juego a toda la existencia humana y a su sobrevivencia. Dicho brevemente, en este punto y con independencia de lo que ocurra en Rusia o China o Cuba, el marxismo existirá mientras alguien resista radicalmente al dolor y a la destructividad provocados por las instituciones del capitalismo (17).

En cuanto a los criterios de ingreso del análisis marxista de las sociedades humanas y de la historia, el sistema de conceptos de la concepción materialista de la historia, ellos entrarían en crisis de agotamiento si al fracaso de su capacidad para explicar las características y transformaciones de su objeto de estudio, las formaciones económico-sociales, se agregase la configuración de nuevos criterios de análisis que resultasen más comprensivos o fructíferos. Aquí no se trata sólo de negar la conceptuación marxista, sino de desplazarla mediante un mejor aporte

---

relatos que hacen de la historia un efecto de entidades extrahistóricas, las Ideas, los Grandes Hombres, Dios, el Espíritu. Al segundo, aquellos relatos que encuentran en la economía el reino de las leyes eternas de la naturaleza y que fijan, por consiguiente, el orden capitalista de la producción como inevitable y sin alternativas y a su racionalidad como La Razón (Cf. Marx-Engels: *La ideología alemana*, págs. 54, 99 y en todas partes). Marx: *El capital*, sec. I, cap. I, ap. IV. S. Moore: *Crítica de la democracia capitalista*, cap. IV. Hinkelammert: *Las armas ideológicas de la muerte*, parte III, caps. 7 y 8).

12 Véase H. Gallardo: *Crisis del socialismo histórico*. También: *La crisis del socialismo histórico y América Latina*.

13 F. Fukuyama: *The End of History?*, p. 15: "... that the magical incantations of Marxism-Leninism were nonsense".

14 Este punto es el que está detrás de la crítica de los teóricos de la dependencia a una ciencia social sin compromiso político y a la consecuente denuncia de la neutralidad científica como una ideología conservadora (Cf. Aldo Solari y otros: *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, primera parte, caps. IV y V), y el que facilita, asimismo, el acercamiento y diálogo, especialmente en las décadas del sesenta y setenta, entre cristianos antiidolátricos y marxistas.

15 En castellano, "crisis" hace referencia sólo o a un momento de máxima dificultad o a una transición que podrá resolverse para peor o mejor o a un juicio fundado en el examen de una cosa. La noción de "muerte" no está dentro del sentido del término "crisis".

16 H. Gallardo: *La crisis del socialismo histórico y América Latina*, p. 8, nota 1.

17 Me refiero no sólo a la explotación de clases, sino al sexismo, al racismo, al "adultismo", a la producción de discriminados y excluidos, a la idolatría y al etnocentrismo. Dentro de las instituciones destructivas y autodestructivas comprendo el mercado totalizante y la tecnología fragmentaria que lo sostiene e impulsa y a las formas de la racionalidad analítica que le son inherentes. Por supuesto, entiendo, además, que ni el marxismo ni el socialismo agotan o constituyen toda la espiritualidad de resistencia contemporánea. Lo que sostengo es que sus criterios constituyen interlocutores indispensables para la configuración de un proyecto de existencia alternativo.

teórico. Dicho en pocas palabras: de la descomposición histórica del imperio soviético no se sigue la falsedad o ausencia de pertinencia, por ejemplo, de las tesis heurísticas (18) que señalan una articulación necesaria entre la conflictividad inherente a la forma cada vez más social de la producción y la apropiación cada vez más concentrada de los productos y de los recursos de producción y la conflictividad matricial entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que le son inherentes, *planos jerarquizados de conflictividad* que sostienen el análisis de Marx y Engels sobre la anatomía (teoría del valor) y la antiespiritualidad (teoría del fetichismo) de la sociedad capitalista y de las características de su desarrollo (inviabilidad humana, o sea histórica, del capitalismo porque su organización destruye las bases que le permiten producir su "riqueza").

Aunque no resulta posible desarrollar en este trabajo una discusión sobre la vigencia conceptual del análisis marxista de la historia, el señalamiento anterior sobre la complejidad de lo real-social que se comprende sobre la interpenetración de planos jerarquizados de conflictividad, permite indicar al menos algunos puntos elementales sobre el tema. En primer lugar, conviene insistir en que el marxismo original funda una *teoría de la historia*, no una Filosofía de la Historia. Esta distinción permite discutir con más precisión cuestiones como la de si Marx y Engels poseían una percepción unilineal (la Historia) o multilineal (historias) de su objeto de estudio. El punto se relaciona con los planteamientos acerca del etnocentrismo (europeísmo) y "naturalismo o positivismo evolucionista" de los puntos de vista de Marx-Engels. En términos inmediatos, se traduce en la cuestión de si el socialismo seguirá inevitablemente al capitalismo porque debe sucederle en la necesaria cadena histórica de la Humanidad (19). Desde el punto de vista de la literatura, la identificación entre historia de Europa e Historia fue disuelta tempranamente por Engels en una carta de 1853 a Marx: "...La ausencia de propiedad de la tierra es ciertamente la clave para la comprensión de todo el Oriente. Ahí reside su historia política y religiosa" (20), opinión que compartirá y ampliará Marx en sus *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, de 1857-58, con sus notas acerca del modo asiático de producción como una forma histórica autosuficiente y distinta de la europea: "...en medio del despotismo oriental y de la carencia de propiedad que parece existir jurídicamente en él, existe de hecho, como fundamento, esta propiedad comunitaria o tribal, producto sobre todo de una combinación de manufactura y agricultura dentro de la pequeña comunidad, que de ese modo se vuelve enteramente autosuficiente y contiene en sí misma todas las condiciones de la reproducción y de la plusproducción" (21). La distinción entre una concepción materialista de la historia (teoría) y una Filosofía de la Historia (sistema, doctrina) es la que permite indicar que el socialismo es una *posibilidad*, no el resultado de una necesidad ciega, y que los mecanismos de su actualización dependen de las acciones de los seres humanos que actúan en el marco (matriz) y en las efectualizaciones propias de la organización capitalista de la existencia. La revolución social bajo el capitalismo es, por consiguiente, *necesaria* si se desea evitar la autodestrucción, *pero no es inevitable* (22) como efectualización. Los movimientos de liberación, la transformación cualitativa de la sociedad, pueden ser derrotados. Pero de que los movimientos de liberación puedan ser derrotados no se sigue que sus conceptos y valores estén equivocados o sean inviables ni, mucho menos, la verdad o justeza de las racionalizaciones sociales de los vencedores (23).

---

18 Criterios para buscar y encontrar. Suponen no "la" verdad sino que criterios de jerarquización para construir conocimiento humano. El marxismo es básicamente un criterio de diálogo histórico que, consecuentemente, no aspira al dogma ni al sistema. Escribe Engels, en 1890: "Nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio y no una palanca para construir como los hegelianos" (*Carta a Konrad Schmidt*, 5-8-1890). Y en 1895 precisa a Werner Sombart: "...toda la concepción del mundo de Karl Marx no es una doctrina; es más bien un método que no ofrece dogmas acabados, sino puntos de partida para ulteriores investigaciones y el método para su comprensión" (*Carta a Werner Sombart*, 11-3-1895, citado por A. von Weiss).

19 Escribe, *v.gr.*, T. Campbell: "Marx tiene todavía que resolver el problema filosófico de justificar tales juicios de valor (la superioridad del comunismo ante el capitalismo) ya que parece que esto no sucede en su enfoque esencialmente positivista. Lo más que podemos concluir de sus escritos sobre este aspecto es que pretende que el comunismo se prefiere al capitalismo porque viene después en la cadena histórica (...) la confianza que Marx tiene de que la etapa final de la sociedad es la mejor etapa incurre en la falacia naturalista en una forma típica del siglo XIX, asumiendo que lo que está más evolucionado es más deseable" (T. Campbell: *Siete teorías de la sociedad*, págs. 160-161). Hemos señalado, en otros estudios, que el socialismo/comunismo de Marx-Engels no es algo que se "prefiera" al capitalismo o que lo siga en un proceso evolutivo, sino que es el proceso de su transformación cualitativa *necesaria* si no se desea la autodestrucción. Esta tesis contiene la idea de que el socialismo es posible pero no necesario (inevitable) y que el capitalismo (inviable pero existente) puede llevar a los seres humanos a su autodestrucción. Desde luego, se trata aquí de *una* lectura de Marx pero ella no es en absoluto arbitraria (Cf., *v.gr.*, el *Manifiesto Comunista*: ".. la existencia de la burguesía (capital) es incompatible con la de la sociedad", p. 103). Por lo demás, el marxismo no es Marx, sino su historia, su desarrollo, su capacidad para ser interlocución revolucionaria (Cf. H. Gallardo: *La crisis del socialismo histórico y América Latina*. También, *¿A quién puede importarle que el marxismo sobreviva?*).

20 Engels: *Carta a Marx*, 6-6-53. El punto se prolongó con la discusión sobre las posibilidades de una revolución socialista en Rusia que se "saltara" la forma intermedia de pequeñas propiedades burguesas (Cf. A. Gouldner: *Los dos marxismos*, págs. 281-287 y 351-382)) y en el examen de las características de la dominación británica en la India.

21 C. Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, t.1, p. 435. La discusión posee por lo menos tres alcances fundamentales: las historias no europeas no constituyen una versión asiática o inca o azteca o maya de la historia de Europa, el Estado puede jugar un papel dominante en la constitución de las clases (Cf. Engels: *AntiDuhring*, págs. 147-150) y el carácter de la lucha de clases no se identifica inmediatamente con el carácter de la propiedad social.

22 A. Gouldner ha mostrado, desde un punto de vista conceptual, que el paradigma marxista original contiene una significación ambigua y conflictiva que él determina bajo las fórmulas de marxismo-ciencia y marxismo-crítica. En el primero, se enfatiza la *praxis* como trabajo constreñido que reproduce el *statu quo* ('praxis'). En el segundo, la *praxis* es el trabajo (oposición, resistencia) libre que va gestando las condiciones de la liberación (Gouldner: *Los dos marxismos*, p. 46). Lo que hemos enfatizado aquí es que el marxismo es la historia de sus interlocuciones y que ella debe leerse bajo la matriz marxismo-crítica — marxismo-ciencia, entendiendo "ciencia" siempre bajo la forma de criterios heurísticos conceptuales e internamente coherentes (sistémicos) y nunca como verdades últimas y eternas.

23 La tesis occidental de que la verdad y el bien se identifican con la eficacia para producir, mantener o ampliar la dominación fue sistematizada

Una de las afirmaciones más frecuentes con que se sacraliza la "liquidación de Marx", es decir de la necesidad de la alternativa social y de un cambio radical en las condiciones de existencia para transformarlas en condiciones de vida humana, es la doble proposición que hace de Marx un pensador del siglo XIX que sólo vio un capitalismo fundado en el trabajo de los niños y en la explotación con jornadas excesivas y bajos salarios. Ese fase del capitalismo ya ha sido superada, se señala, y no condujo a la pauperización de los trabajadores sino más bien a un bienestar (usualmente ligado con el consumo) que los ha tornado hoy en puntales de la reproducción económico-social y político-ideológica de la sociedad capitalista. Así, la sociedad capitalista, con los trabajadores a la cabeza, *en la práctica* "refuta" el análisis de Marx y confirma su superioridad sobre él (24). Sobre la inanidad de estos planteamientos pueden realizarse muchas observaciones de distinto nivel que aquí reduciremos a algunas fundamentales: a) el criterio de análisis de Marx y Engels no es el de un positivismo que extrae o deriva un concepto abstracto de su observación empírica de situaciones, sino un intento de expresar mediante el pensamiento y desde un sistema categorial consistente las relaciones de interpenetración entre estructuras sociales (matrices) y sus efectualizaciones y no efectualizaciones. Este análisis, pues, intenta dar cuenta de lo que el capitalismo como constitución fundamental de lo societal efectualiza y niega y no es sólo una descripción de alguna de las sociedades del capitalismo del siglo XIX; b) el punto fundamental del análisis de Marx-Engels es el de la inviabilidad del capitalismo. Desde este planteamiento central, la cuestión del *empobrecimiento* de los trabajadores se determina como una relación asimétrica con la *potencia del mundo* que ellos construyen bajo la lógica del capital, potencia que monopolizada por el capital pauperiza la capacidad de sus productores para ser efectivamente humanos (25); c) la prolongación, *en el largo plazo*, de la sociedad capitalista, fue conceptualizada por Marx mediante diversos argumentos que remiten al desarrollo de los monopolios, la concreción de un mercado mundial (colonialismo, neocolonialismo), el pago de "salarios excedentes" a los trabajadores y, en especial, mediante la categoría de *plustrabajo* al que considera como el gran sentido histórico del capitalismo que alcanza su cometido cuando: i) logra llegar a ser una necesidad general, social, derivado de las necesidades individuales mismas; ii) se ha desarrollado históricamente una sensibilidad de laboriosidad universal determinada por la disciplina del capital; iii) el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo ha llegado a un punto en que la posesión y conservación de la riqueza general exigen un tiempo de trabajo menor para la sociedad debido a la mayor participación del conocimiento en el proceso productivo (26). Pero de esta eventual prolongación en el largo plazo *no se sigue la viabilidad humana del capitalismo* ni su eternidad; d) insistamos en que ni la reproducción "en la práctica" de la sociedad capitalista, ni un sentimiento (complejo, en sus diversos orígenes, por lo demás) de general adhesión al "american way of life" descalifican, por sí mismos, los análisis *conceptuales* de Marx sobre la dinámica del capital, su falsa espiritualidad (fetichización) y sus efectualizaciones; e) con independencia de los argumentos anteriores, 500 años de capitalismo en América Latina han logrado excitar históricamente una espiritualidad compleja de sobrevivencia, contestación, resistencia y transformación necesaria del *statu quo* que es interlocutora de la espiritualidad so-

---

por Maquiavelo, en el siglo XVI. Pero bajo esta perspectiva los seres humanos y sus necesidades desaparecen, en el sentido de que dejan de ser premisa y finalidad de las prácticas humanas, desplazados por los sistemas de fuerza. La teoría radical posee como premisa y como finalidad la satisfacción de las necesidades de los seres humanos.

24 Véase, por ejemplo, K. Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, t.2, págs. 155-156 y los capítulos XIX: *La revolución social*, y XX: *El capitalismo y su destino*. Una versión particularmente cómica de este planteamiento se encuentra en el "experto" en marxismo: L. Kolakowski: *Las principales corrientes del marxismo*, t.1, p. 292.

25 Escribe Marx: "... el capital cambia el trabajo como trabajo vivo, como la fuerza productiva general de la riqueza; la actividad acrecentadora de la riqueza. Es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su *fuerza creadora* por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Más bien tiene que empobrecerse (...) ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como *poder ajeno*. Enajena el trabajo como fuerza productiva de la riqueza; el capital se lo apropia en cuanto tal (...) Todos los adelantos de la civilización, por consiguiente, o en otras palabras todo aumento de las *fuerzas productivas sociales*, si se quiere de las *fuerzas productivas del trabajo mismo* —tal como se derivan de la ciencia, los inventos, la división y combinación del trabajo, los medios de comunicación mejorados, creación del mercado mundial, maquinaria, etc.— no enriquecen al obrero sino al *capital*; una vez más, sólo acrecientan el poder que domina al trabajo; aumentan sólo la fuerza productiva del capital. Como el capital es la antítesis del obrero, aumentan únicamente el *poder objetivo* sobre el trabajo" (Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, págs. 248-249). Como se advierte, el "empobrecimiento" incluye una eventual *discapacitación humana* en la opulencia. Puede al menos discutirse si las sociedades centrales del capitalismo de fines del siglo XX no expresan esta situación. Esta parece ser, al menos, la opinión de uno de los cronistas franceses de la postmodernidad: "Se puede, por consiguiente, esperar una potente exteriorización del saber con respecto al "sabiente", en cualquier punto en que éste se encuentre en el proceso de conocimiento. El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisociable de la formación del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso" (J.F. Lyotard: *La condición postmoderna*, p. 16). Lyotard indica, siguiendo a Marx, que en la sociedad capitalista el aumento de conocimientos (no de saber) sólo radicaliza la enajenación o, si se prefiere, el embrutecimiento de los seres humanos. Esta coincidencia no le impedirá escribir, más adelante, que el gran relato marxista (especulativo-heroico) ha perdido su credibilidad (*op. cit.*, p. 73).

26 C. Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, t. 1, p. 266. Hago esta referencia para mostrar que el mito acerca de que las crisis del capitalismo conducirían a su pronto derrumbe no pertenece a la conceptuación del Marx original. "Plustrabajo" es *trabajo excedente*, la plusvalía vista desde el obrero, trabajo superfluo en relación con los valores de uso. La categoría se relaciona con el conflicto interno fundamental del modo de producción capitalista: "El capital mismo es la contradicción en proceso, por el hecho de que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza" (*Ibid.*, t. 2., p. 229). Marx advierte, en 1858, que esta conflictividad interna conduce a la creación de una riqueza efectiva que depende del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, *poder que no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción*, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción" (*Ibid.*, págs. 227-228, énfasis nuestro). El análisis de Marx puede estar equivocado, pero sin duda no se limita a las efectualizaciones del capitalismo en el siglo XIX.

cialista y marxista, incluyendo su crítica conceptual, aunque no se identifique ni se agote en ella. A fines del siglo XX esta espiritualidad mediante la cual se intenta la constitución de *sujetos históricos autónomos* (personas), no parece ser una tarea relegada al siglo XIX (27) para los pueblos latinoamericanos. De modo que entre nosotros el marxismo existe como un componente necesario y posible, histórico, de los diversos ámbitos de dolor social desde los que se configuran una espiritualidad de resistencia y movimientos de emancipación.

Todavía un último punto sobre la "muerte *metafísica* del marxismo". En ella se quiere incluir la concepción materialista de la historia, es decir una de sus regiones teóricas centrales. Pero la concepción materialista de la historia, sus criterios, forman parte ya de la sensibilidad científica y cultural del siglo XX sin que exista sustituto para ella. Incluso autores fervorosamente anticomunistas admiten que "Ninguna persona razonable negaría que la doctrina (?) del materialismo histórico ha sido una contribución valiosa a nuestro bagaje intelectual y haya enriquecido nuestra comprensión del pasado" (28) y que si en su sentido lato es un lugar común lo "es en gran parte gracias a la originalidad de Marx" (29).

El punto en el que incide Kolakowski, la articulación de la perspectiva histórica marxista en la sensibilidad cultural del siglo XX y el rechazo frontal que inspira en cuanto sensibilidad revolucionaria en muchos espacios sociales, ha llevado a la distinción entre la *axiomática de la concepción materialista de la historia*, su concepción analítica del acontecer social, y las proposiciones específicas que se siguen de esa analítica; éstas, conceptualizadas, constituirían el cuerpo del *materialismo histórico*. Desde luego, una de las dificultades en nada menor de esta distinción es qué (y cómo) debe entenderse con la expresión "axiomática de la concepción materialista de la historia" (30). El punto que se discute aquí es el de la existencia y vigencia de un paradigma (31) marxista que facilite la resolución de "enigmas" históricos.

Ahora, uno de los criterios decisivos del ingreso marxista al análisis de las situaciones sociales producidas por la sociedad capitalista es el de la conflictividad existente entre sus valores y la reproducción de las necesidades corpóreas (vida real) de los seres humanos. Este criterio de ingreso es determinante en la configuración de categorías específicas y focalizadoras como "economía", "necesidades" y "acción social". Reparemos tan sólo en que quienes aspiran a un paradigma alternativo del mar-

---

27 Leída así, la proclamada "muerte de Marx" por sectores de trabajadores intelectuales primermundistas inevitablemente duplicados en nuestros medios nativos tiene relación allá con la tarea necesaria de liquidación de la teoría que exige una sociedad "sin alternativas" y, acá, con un conformismo hipócrita y cínico que desea representarse como lúcido ante su sociedad y como conveniente ante la dominación oligárquica e imperial. "Nuestros" cientistas sociales no advierten ninguna incongruencia entre sus remuneraciones discriminatorias, su conciencia social que incluye su discurso "científico" neutral, su *status* y la realidad de los excluidos, los desechables, los discriminados, los explotados y las instituciones que sancionan esa exclusión, esa discriminación, esa explotación y las estructuras que posibilitan su producción y sostienen su reproducción. Tomándolos como patrón, no es raro que en el Primer Mundo no se advierta ningún peligro ni guía en este aporte a la "conciencia social". Al referirse, por ejemplo, a la difuminación de la categoría teórica de *lucha de clases* escribe con desprecio/nostalgia Lyotard que ella ha llegado incluso a reducirse a la improbable función de "sujeto crítico" que podría jugar el Tercer Mundo (Lyotard, op. cit., p.33). Más recientemente, y con mayor carga etnocéntrica, un intelectual primermundista 'progresista' redacta: "Un tardío reconocimiento de los fracasos del comunismo del Segundo Mundo (...) ha sido seguido por el colapso de las esperanzas de salvación desde el Tercer Mundo. Una historia de victimización no puede ser ya considerada en sí misma como fuente de acceso privilegiado a un futuro superior" (M. Jay: *Socialismo fin de siecle*, págs. 20-21). Este mundo de dolor despreciado es el que nuestros cientistas sociales quieren ignorar mientras reciben honorarios y aplausos.

28 Kolakowski, *op. cit.*, t 3, p. 502. El paréntesis es nuestro. Unas líneas más abajo, el profesor de Varsovia y Oxford, sentencia sobre el marxismo: "Como sucede con frecuencia con las teorías humanistas, el elemento de absurdo fue eficaz en la transmisión de su contenido racional". "Absurdo" llama Kolakowski a todo lo que excede su punto de vista.

29 *Ibid.* Un intelectual erudito, como Gouldner, considera que Max Weber es un "heredero legítimo" del tipo de conocimiento histórico comparativo que Marx estimaba necesario para documentar sus ideas (Gouldner, *op. cit.*, p. 284). En su *Marxism and America's New Left*, H.M. Pachter indica: "Hay también marxistas que no saben que son marxistas (...) Ningún historiador americano podrá escribir un libro sobre cualquier período determinado del pasado sin familiarizar a sus lectores, ya desde un principio, con las bases económicas de ese período" (citado por A. von Weiss: *Materialismo histórico*, p. 160). Hinkelammert ha escrito que para poder refutar a Marx, Max Weber emplea el criterio marxista de que la última instancia de toda sociedad posible es la reproducción de la vida real, sólo que Weber hace esto sin saberlo (Hinkelammert: *Crítica a la razón utópica*, págs. 24-25).

30 Por ejemplo, algún autor comprende en esta axiomática los modos de producción de los bienes materiales, las categorías 'fuerzas de producción y relaciones de producción', y las doctrinas sobre la base y la supraestructura y sobre las cinco formas económicas de la sociedad (G.A. Wetter: *Dialektischer u. hist. Materialismus*, referido por von Weiss, *op. cit.*, p. 162). Abbagnano incorpora al sentido de esta axiomática la antropología de Marx para la cual el ser humano se constituye intrínsecamente por las relaciones de trabajo y de producción que realiza y adquiere. Esta incorporación lleva al abandono del axioma de base y superestructura reemplazado por el de interpenetración (N. Abbagnano: *Diccionario de Filosofía*, p. 782). Gouldner examina esta temática haciendo uso de la noción de *paradigma* (Kuhn), más amplia que la de axiomática. En el paradigma primario del marxismo encuentra un modelo de desarrollo unilineal, la Revolución Industrial como concreción pero no como causa del capitalismo, la conflictividad de clases, la revolución como práctica histórica, el carácter multinacional de la revolución social, la conflictividad inherente a la acumulación del capital, la noción directamente clasista del Estado, la determinación de la política por la economía, la conciencia determinada por el ser social, la expropiación obrera de la propiedad y del control social y la clase obrera como clase dominante (Gouldner, *op. cit.*, págs. 317-318). Gouldner muestra que este paradigma sufrió retos y transformaciones ya en la producción teórica de Marx-Engels. Lo relevante de la noción de "paradigma" es que potencia el carácter de interlocutor conceptual y social del marxismo.

31 En el sentido global que les da T.S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. Entre sus muchos rasgos, les asigna un carácter de *ruptura* con los procedimientos anteriores de "hacer ciencia", ruptura que no es explicable sólo en términos de valor intelectual sino que se constituye en un proceso de interlocución social, y de *incompletitud*, de modo de potenciar y facilitar el estudio de muchos problemas (Kuhn, *op. cit.*, págs. 33-34). Las observaciones de Kuhn ligan "paradigma" con el ejercicio de la "ciencia normal" (lo que hace la comunidad de científicos). El punto que queremos enfatizar aquí es que el marxismo como teoría de la historia no remite a una comunidad de científicos sino al ámbito de lo político en el cual se expresan, *también*, los científicos. Tanto esta última observación como la noción de paradigma de Kuhn contribuyen a desacralizar la noción de *verdad científica* mostrando que se trata de una proposición que resulta de una compleja interlocución social que se asocia con "palabra fundada", es decir de un discurso sobre el que se posee control histórico. Abundando sobre el punto, los paradigmas de las Ciencias Sociales no se suceden mediante revoluciones epocales, como indica Kuhn sobre las Ciencias Naturales, sino que coexisten polarizados y enfrentados aunque ello no los salve de compartir errores.

xismo para el análisis social desplazan y disuelven las necesidades humanas (corpóreas, histórico-sociales) en preferencias subjetivas y hacen de la economía —que en Marx designa el ámbito de la reproducción y reproducción de la existencia social (*Economía Política*, en realidad)— una ciencia del cálculo entre preferencias y medios escasos (32), para introducir al costo y sentido que implica la liquidación metafísica del paradigma marxista. Los criterios económicos y sociológicos alternativos del marxismo, por ejemplo, invisibilizan la destructividad ambiental y humano-genérica de la organización capitalista de la producción y de su racionalidad inherente. De modo que la discusión sobre el paradigma marxista y sus criterios de ingreso al análisis histórico no versa sobre una mera cuestión acerca de cómo producir conocimientos en el sentido de "inteligencia" del mundo, sino en cómo potenciar su *sabiduría* (33).

Y hasta aquí estas indicaciones de resolución básica que se han alargado sin que podamos discutir en ellas todo lo que se debería discutir. Hemos, sin embargo, al menos caracterizado el sentido de la expresión *radicalidad de la teoría*, la hemos delimitado y enfrentado, sin establecer una polarización maniquea, de la *sensibilidad ideológica y fetichizada* propia del capitalismo, y la hemos articulado constructivamente con la configuración histórico-social de una *espiritualidad de resistencia*. Ligamos finalmente esta espiritualidad de resistencia y emancipación con el desarrollo del marxismo conceptual y práctico en cuanto éste se configura como un interlocutor material significativo en la conformación de la utopía o utopías de un sujeto autónomo, es decir de la sociedad pluralmente liberada. Se hace necesario ahora entrar a discutir algunas cuestiones más específicas.

2. Radicalidad del concepto e invisibilidad de la historia en América Latina

2.1. Sobre la raíz social del pensar

La expresión "concepto" indica de varias formas la función del pensar. La señala, inicialmente, en cuanto es su *producto*. El concepto es producido por el pensar. Lo supone, asimismo, en cuanto el concepto es función de la *determinación* y del *juicio*. Lo implica, finalmente, en cuanto apunta hacia la *expresión del pensar mediante palabras*. Dicho así, la radicalidad del concepto se condensa en su capacidad para ser palabra que *dice lo que se piensa con pensamiento efectivo*. Una forma de la radicalidad del concepto-juicio-palabra es, por consiguiente, su carácter *social*.

Pensar radicalmente es una función social. Ya sea que se considere el pensar como un procedimiento intelectual (un análisis de la situación, *v.gr.*) o como la gestación de un estado de ánimo que tiende hacia la realización de una cosa (el sentimiento artístico, por ejemplo), decir que el pensar es una función social significa poner de relieve la tensión interna que constituye el pensar. El pensar, bajo la forma del concepto y del juicio o bajo la forma del sentimiento, aspira a condensar y decir lo *universal* (34). Pero el pensar radical es una forma humana de estar vivo. Y sólo se está vivo en términos *particulares*, corpóreos y socio-históricos. Esta particularidad corpórea, material, socio-histórica del pensar constituye la *raíz social* del pensar radical, ya sea que él busque patentizarse como concepto, ya sea que se manifieste como sentimiento. La tensión existente en el pensar se muestra entonces como su necesidad de comunicar lo universal (fundamental) y su conformación particular necesaria. Como formas/contenidos del pensar, el concepto y el juicio están caracterizados, asimismo, por esta tensión que se expresa como esfuerzo por *trascender su particularidad socio-histórica inevitable mediante un esfuerzo de interlocución*.

Propuesto así, pensar es una forma *activa* de estar (humanamente) vivo. Las formas activas de estar vivo se oponen a las *formas inerciales* de existir socialmente. Parafraseando a Marx, en las formas inerciales de existir, el trabajo muerto, acumulado como instituciones o como capital, se opone y destruye al trabajo vivo, al productor. En la forma que llamo "inercial" de existir, por decirlo con una imagen evangélica, el ser humano resulta para un sábado que se le opone y que lo destruye bajo la forma de una ley que mata, y no el sábado para el ser humano. Se trata, en ambos casos, de un traspaso del *principio activo*, del *sujeto*, a su producto, y de una trastrocación o inversión mediante la cual la potencia del sujeto social/personal se vuelve contra él y lo somete, anula y destruye. Las formas pasivas del existir son las formas fetichizadas, reificadas, trastrocadas del existir. En ellas, las estructuras y situaciones sociales que son producción humana (no necesariamente conscientes) devienen *condición natural*

32 L. Robbins define la economía como "La ciencia del comportamiento humano en tanto que relación entre fines múltiples y medios escasos de usos alternativo (...) La persecución de fines escapa a sus medios". (Robbins: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*). Una amplia discusión sobre los efectos de invisibilizar los criterios de ingreso marxista para la comprensión de la sociedad capitalista ha sido realizada por Hinkelammert en *Las armas ideológica de la muerte*, págs. 66-101, y en *Democracia y totalitarismo*, págs. 3-12.

33 La separación entre *sabiduría* (*frónesis*, en griego) y *sapiencia* (*sophía*) fue realizada tempranamente por Aristóteles en la historia de las ideas occidentales. "Sabiduría" expresa el valor de una conducta que facilita y potencia el crecimiento de las cosas humanas. "Sapiencia", que he hecho aquí idéntica a su versión intelectualizante de "inteligencia", es el entendimiento de las "cosas sublimes". La posibilidad de la sapiencia supone, obviamente una división social del trabajo que esa sapiencia ignora caracteriza su función especulativa y fragmentaria. La teoría radical intenta ser una función de la sabiduría, no de la inteligencia.

34 Empleo técnicamente "universal" como aquello que, por fundamental, se ofrece con la aspiración de resultar válido para todos. No entiendo "universal" ni como *esencia* ni como sinónimo de *general*. En castellano, este último término posee una ambigüedad básica en cuanto puede designar o lo común a muchos por esencial o lo común por usual. En la tradición filosófica moderna, desde Locke, "general" suele asociarse con *abstracción* como independización de las cosas de sus condiciones de espacio, tiempo y movimiento. "Universal" designa aquí, en cambio, un proceso de sentido, un intercambio, interlocuciones plurales (interpenetraciones), no un producto ni una forma abstracta.

de constitución de lo humano particular y genérico. Las estructuras constituyen el carácter (sentido) del sujeto como su ser natural, como su esencia. En esta dimensión pasiva, ser humano consiste en *abandonarse a la inevitabilidad de la estructura y situación*, a su lógica, ni siquiera percibida como tal estructura o situación (35). Los seres humanos resultan así constituidos por estructuras no visibles o por actores indeterminables en su carácter histórico: el mercado, la Naturaleza, el Estado, el Partido, la Iglesia, la Familia, los Valores, su Identidad, y su libertad e independencia (pseudo libertad y pseudo independencia), son transmutadas en funciones —efectualizaciones virtuales y efectualizaciones materiales particularizadas— de esa estructuras y actores que devienen indiscernibles. Para la inserción social inercial, el pensar (radical) no resulta necesario. La imaginación reificada, que puede presentarse socialmente como "pensar", es suficiente (36).

Necesitan pensar, en sentido estricto, quienes desean proyectar su forma de ser (ofrecida como *posibilidad* y negada, opacada, destruida) en lo real-social que lo niega, *transformar* su forma de ser puestos en el mundo (37), transformar-se socialmente mediante la transformación de este mundo. El carácter histórico-social del pensar, la radicalidad de sus conceptos, deriva entonces de la posibilidad de este sentimiento de carencialidad, de ausencia de plenitud ofrecida/negada bajo una forma actual de estar en el mundo: ser excluido, explotado, discriminado, rebajado, humillado. En las sociedades que constituyen a sus "individuos" como falsos sujetos adscribiéndolos a instituciones reificadas (familia, ley, mercado, orden, las buenas costumbres, etc.) la posibilidad social del pensar está dada *inicialmente* por la experiencia inmediata, corpórea, del dolor social, por la experiencia efectiva, sentida, de la *ausencia* o de la *precariedad* (38).

2.2. *Pensar, teoría radical y utopía*

Pero el concepto o el pensar o la teoría mediante los que se expresa, en su nivel, el dolor corpóreo no es este mismo dolor. Se acerca más a él, sin identificarse, cuando se formula como palabra social, como interlocución dicha a los otros que también sufren, a los carenciales. El decir, entonces, la palabra, es una forma privilegiada pero particularizada del pensar radical. En cuanto concepto, se concreta, en cambio, como *sistema discursivo*, como comprensión intelectual orgánica y también como asunción pasional del dolor, como categoría de análisis, de búsqueda, de interpretación: como *teoría radical*. La teoría radical (39) es una forma necesaria de la espiritualidad popular, la manera decisiva de constituir-se en su identidad efectiva los actores populares plurales, de *devolver o encontrar sentidos humanos* a las cosas y a las prácticas y a sí mismos (identidad) y a la historia. La raíz de la teoría radical se encuentra en el dolor social, en la precariedad, pero su cuerpo se conforma mediante los procedimientos específicos por *ganar identidad social efectiva* en el complejo proceso material organizativo (configuración de espacios de encuentro y resistencia), espiritual (sistemas de valores y tramas categoriales) y político (luchas de resistencia y emancipación), que constituye el *ámbito social popular*, en sentido estricto (40). Se trata de la pluralidad articulada de ámbitos configurados por

35 No se trata de que no se perciba y valore de ninguna manera lo situacional. Se lo percibe y valora desde una identidad social práctica a la que se considera "natural". Resulta 'evidente', por ejemplo, que existen blancos y negros, varones y mujeres, niños y adultos y que ellos se relacionan en situaciones determinadas. Lo que el pensar radical dice es que estas situaciones y la negrura y blancura y la condición de género y la adultez y niñez y lo que ellos implican son producciones socio-históricas, no naturales, y que ellas efectualizan ciertas matrices (estructuras) a las que condensan en su nivel. Estas matrices son, asimismo, resultados de las prácticas, no necesariamente conscientes, humanas. En este sentido, la percepción y valoración de lo situacional desde una identidad social no asumida (examinada, criticada) en su carácter histórico-social complejo resulta inevitablemente unilateral y fragmentaria y, en cuanto sacralizada, metafísica.

36 Este planteamiento es el que sostiene la distinción entre conciencia ideológica y conciencia política. Esta última intenta dar cuenta de las condiciones de producción y reproducción del sistema social que la permite como tal conciencia (discernimiento) y de inclinarse materialmente o por sostener activamente su reproducción o por denunciarla y bloquearla (oposición) o por transformarla (resistencia, emancipación). La conciencia ideológica se inclina pasivamente, en cambio, por la reproducción no discernida del sistema al que percibe y valora mediante racionalizaciones. Un ejemplo histórico: J. Locke relacionó el trabajo humano con la legitimidad de la propiedad privada capitalista (*Segundo tratado sobre el gobierno civil*, cap. V). De esta racionalización derivó a la propiedad capitalista y a su lógica como constitutiva del carácter del ser humano (Razón) y como fundamento de toda sociedad (Política). Oponerse a la sociedad capitalista y al sistema de valores que le es inherente significa, desde esta racionalización unilateral, autoubicarse en un *estado de guerra* en el que se carece de todo derecho.

37 Trasformar su forma de 'ser puestos en el mundo' supone la tarea de tornar visible su articulación efectiva, socio-histórica con este mundo, para poder dejar de ser puestos en el mundo y comenzar a estar activamente en el mundo, a *ser el mundo* bajo la forma de iniciativas humanas, histórico-sociales. Por ejemplo, la sociedad occidental produce al afroamericano a quien discrimina, estigmatiza e invisibiliza-visibiliza como "negro". Es a los afroamericanos a quienes corresponde ganar o construir su identidad socio-histórica en lucha y ruptura con la imagen del "negro". Probablemente de esta acción se derive, asimismo, una reformulación del Occidente "blanco". Desde luego, la lucha contra el racismo no es exclusividad de los "negros".

38 Por ello, el concepto radical y la teoría como expresión de una *espiritualidad de resistencia* deberán decir no sólo lo que es bajo la forma como se presenta (relación signo social-estructura), sino también y sobre todo lo que es negado por aquello que se presenta como lo que es. Las imágenes ideológicas del "negro" o "indio" desplazadas por el concepto de "afrolatinoamericano" y "aymara", v. gr., indican que el afrolatinoamericano y el aymara han sido producidos históricamente como "negro" e "indio" y que en esta producción se les ha arrebatado ideológica y materialmente su condición de seres humanos plenos. El concepto radical apunta, asimismo, hacia las prácticas mediante las cuales la plenitud histórica (proceso, no meta) del afroamericano y aymara o quiché puede ser/debe ser socialmente reivindicada.

39 Teoría está aquí por *trama categorial*, sistema de conceptos fundamentales. La 'particularidad' de la categoría, inherente a su raíz social, tiende a resolverse como lo *fundamental* (universal) manifestado por el sistema discursivo siempre, a su vez, abierto a la interlocución histórica. (Un sistema categorial nunca habla a otro sistema categorial sino mediante una intermediación social).

40 El ámbito social popular se configura mediante la articulación compleja del pueblo social (sectores populares objetivos) y del pueblo político (actores populares, movimiento popular). "Ambito popular en sentido estricto" designa un sentido determinado de esta articulación: pueblo social — pueblo político .

quienes resultan víctimas, en muy diversos grados y aspectos, de la discriminación, la explotación y el rebajamiento derivado de las instituciones sociales vigentes y de su lógica y que se rehusan a su victimización y/o mera sobrevivencia en la victimización mediante prácticas materiales de oposición, resistencia y emancipación, prácticas que suponen su crecimiento horizontal y en profundidad bajo la forma-contenido de un *tejido social* (constitución de una sociedad civil de *sujetos*). Este ámbito de lo popular exige poder pensar lo común fundamental, lo universal, bajo las condiciones de una *trama categorial:* la teoría radical. El pensar radical no es sino la manifestación en el espíritu (41), producida por el espíritu, de las condiciones de la trama (tejido social) popular.

Incluso bajo sus formas más embrionarias, como patente conducta de sobrevivencia o comportamiento disímil (42), la actitud popular, constituye un signo de y para la *alternativa*. La alternativa, en sentido fuerte, es siempre un proyecto de vida, no de mera existencia, cualitativamente diverso. Como tal, toda alternativa contiene presuposiciones: a) la posibilidad efectiva de que de lo existente, lo viejo, pueda aparecer lo cualitativamente distinto, lo nuevo. De la explotación, de la discriminación, de la subordinación, deben poder surgir la liberación, la dignidad de todos y la independencia; b) lo nuevo no se reduce a un producto alternativo, el ser humano libre, por ejemplo, o la etnia dignificada, sino a la negación y alternativa de las condiciones bajo las cuales se producen etnias discriminadas y rebajadas y encadenamientos de los seres humanos; c) la alternativa posible se orienta siempre por una petición imposible, en el sentido de una no factibilidad humana, desde la que se va encontrando lo efectivamente realizable: la imaginación y la conceptuación trascendentales (43) configuran la *utopía* como plenitud no factible y como *horizonte de esperanza* en relación con los cuales las realizaciones histórico-sociales constituyen anticipaciones tensionales (relación posible <—> imposible en que ambos factores aparecen como procesos, no como estados). Es aquí donde juegan un papel, por ejemplo, imágenes y conceptos como el del logro de una identidad social que no pase por la genitalidad y el género (utopía antipatriarcal) o del reino de la libertad: sociedad sin clases, sin Estado y sin dinero (utopía marxista); d) la alternativa popular posee como referente tácito o expreso la reproducción de la vida de todos y de cada uno como condición de la sociedad posible (44) y del discernimiento que podamos alcanzar sobre ella.

2.3. *Teoría radical y espiritualidad de resistencia*

De los criterios anteriores se sigue que el concepto y la teoría radicales se expresan al interior de una *espiritualidad de resistencia* que es, en principio, un 'contraefecto' material de la dominación múltiple que las estructuras e instituciones de una sociedad reificada, como la capitalista, ejercen sobre variados segmentos sociales y sobre las personas, quienes resienten experiencialmente estas dominaciones como negatividad, desequilibrio, precariedad y ausencia de plenitud. La teoría radical pone de manifiesto esta ausencia o dolor social bajo la forma de un sistema discursivo, como *trama categorial* que no abandona su premisa social y que posee un referente utópico y un horizonte de esperanza que se articulan en una alternativa o proyecto de vida e identidad autogestada.

El esfuerzo que supone el pensar radical en cuanto él condensa y expresa una espiritualidad de resistencia y emancipación enfrenta directamente la sensibilidad fetichizada que acompaña y sostiene la reproducción de la sociedad capitalista. Por ello, el concepto y la teoría radicales deben romper con la aparente naturalidad de los "datos" y "hechos" sociales al menos en un triple sentido: a) asumiéndolos siempre como concreciones socio-históricas de sociedades internamente desgarradas; b) negando la legitimidad de las imágenes que se desea hacer pasar por conceptos y que no son sino generalizaciones abstractas, mudas o intencionalmente sesgadas, de efectualizaciones singulares; c) insistiendo en que los "hechos" sólo pueden ser leídos o entendidos desde proyectos jerarquizados o de existencia (capitalismo) o de vida (alternativa popular).

2.4. *Sobre la producción social de conceptos*

Que todo "hecho social" sea un signo de prácticas socio-históricas, es decir que remita a una totalidad productiva compleja internamente desgarrada, posee alcances conceptuales decisivos: no se trata sólo de que, por ejemplo, el correlato *objetivo* de la expresión "indio flojo, ladrón" sea el resultado de una compleja articulación

41 Entiendo por "espíritu" una disposición fundamental hacia la vida, tendencia o actitud que es, en sí misma, vivificante. El concepto no supone ninguna escisión ni polarización entre cuerpo y alma. El alma escindida del cuerpo, como en muchos discursos ideológicos de inspiración religiosa, ha sido "espiritualizada", y es un disvalor, y no puede ser asociada con el espíritu como disposición fundamental hacia la vida.

42 Tengo en mente dos ejemplos esquematizados. La mujer que provoca a su conviviente ante testigos, amigos, con el fin de que él la golpee con menos brutalidad de la que emplearía si estuviesen solos, es un signo de descomposición humana y social, pero también un signo de la negativa a aceptar esta descomposición bajo la forma del reclamo de una relación de pareja no fundada en la asimetría de la brutalidad. Constituye, asimismo, un signo ambiguo de apelación a la solidaridad social. El homosexual, mujer u hombre, victimizado y autovictimizado, se muestra también como un signo de *otra sexualidad* (liberación sexual) que no es reductivamente genital. Esta significación se produce con relativa independencia de la conciencia de sí que posea el homosexual.

43 Cf. F. Hinkelammert: *Crítica a la razón utópica*, págs. 21-29.

44 Se trata de un punto complejo que Marx-Engels anunciaron en *La ideología alemana*: "Al producir sus medios de vida, el ser humano produce indirectamente su propia vida material" (*op. cit.*, p. 19) y asociar esta producción con la colaboración material entre los seres humanos como condición de la existencia social. De esta formulación puede seguirse un sistema de valores económicos y políticos que sanciona la reproducción de condiciones de vida para todos que, en nuestras sociedades, implica la opción por los más pobres, y la tendencia al equilibrio ambiental.

productiva, sino que la mirada que percibe y valora al "indio flojo, ladrón" y el discurso que lo enuncia son también socio-históricamente producidos. Los sujetos (efectivos o falsos) son socio-históricamente producidos y con ellos sus identidades y poderes (capacidades/incapacidades). La expresión "indio flojo" señala así múltiples interpenetraciones sociales *invisibilizadas*, entre las que queremos destacar aquí sólo tres a modo de ilustraciones:

i) sociedad (natural) que produce ladinos limpios y honestos e indios flojos y ladrones; ii) yo ladino honesto soy moralmente superior y debo (naturalmente) castigar al indio flojo y ladrón, e iii) naturalmente, un "indio" es un agresor que viola todo lo bueno, limpio y sagrado. Un "indio" excita contra él una violencia legítima, una violencia que forma parte del orden de las cosas.

Se entiende que un concepto de "ser humano" efectivo no puede obtenerse mediante una abstracción mental que reúna y homogeneice los caracteres del "indio flojo y ladrón" y del "ladino o blanco honesto y laborioso" sin incorporar 'naturalmente' las relaciones de dominación inherentes a ellos. Por eso, en países oligárquicamente transparentes, como Guatemala u Honduras, el "indio" no es asimilado a la condición humana o en un país como Chile sólo es humano bajo la forma jurídica (no real) del ciudadano igual ante la ley. El concepto radical de "ser humano", en cambio, debe incorporar las determinaciones de la *privación histórica* que se ha hecho de la humanidad efectiva del afrolatinoamericano o del mapuche, el aguarateca o el opatoro. Esta privación histórica no opera en un solo sentido victimizando exclusivamente al discriminado sino que también opera sobre el victimizador constituyendo un aspecto central o secundario de su identidad (45). Es obvio, asimismo, que no resulta posible configurar un horizonte de esperanza ni una utopía liberadora como una mera proyección de la Guatemala actual *pero sin los problemas del "indio"*, puesto que ello sanciona un dolor y una destructividad sociales que no constituyen un "problema del indio" sino que la historia misma de la sociedad de violencia, despojo y terror que ha sido siempre Guatemala (46). El concepto radical pretende, pues, penetrar y develar la historia desgarrada de la que los "hechos" y sus nombres son signos y busca hacerlo desde la perspectiva y el proyecto de vida de quienes han sufrido o sufren esa historia.

2.5. *Teoría radical, totalidad y sujeto*

El pensar y la teoría radicales se proponen como objeto la totalidad social de la que ellos forman parte como una expresión de su complejidad y espiritualidad: el pensar, en cuanto espiritualidad de resistencia, intenta asumir y transformar históricamente su mundo; la teoría radical busca analizarlo, comprenderlo, explicarlo, preverlo, decirlo categorialmente. La expresión "totalidad" ha sido introducida ya en este trabajo mediante dos asociaciones: se ha indicado que lo real-social es una *totalidad compleja*. Se la ha vinculado, también, con la noción de *interpenetración* de lo social (47). Esta última categoría permite un ingreso intuitivo a la noción de "totalidad". En efecto, la noción de interpenetración señala que todo se relaciona con todo (interdependencia) de una forma no exterior (interpenetración). El principio supone, como se advierte, la ausencia de un "exterior" a la totalidad. Un exterior de la totalidad permitiría señalar la existencia de al menos dos totalidades que obviamente serían falsas "totalidades" o totalidades espurias (48). Un efecto inmediato de la inexistencia de un "afuera" en relación con el todo es la inexistencia, para las sociedades humanas, de un "afuera" (en el sentido de pura exterioridad) de su historia. Vista así, una escisión entre historia y naturaleza resulta absurda (49). Una segunda implicación de la noción

45 Una formulación social estereotipada como "indio flojo, ladrón" dice más de la sociedad que la construye y del actor que la enuncia que de lo que intenta designar. Designo a este fenómeno, para lo que aquí me interesa, como "interpenetración". El V Centenario de la Conquista y la voluntad gubernamental española de mejorar su posición relativa en la Comunidad Europea ha hecho que durante la década del noventa se discuta desde muchos ángulos la relación "indígena" "no indígena" en América Latina. Muchas de estas consideraciones suponen la percepción de "lo indígena" o "lo negro" como una cuestión o genética o étnica. De esta manera el "distinto", el "otro" está al frente, resulta exterior, y se le puede o hacer concesiones o discriminarlo y reprimirlo. El concepto de interpenetración social dice que cada latinoamericano está lleno en cierta forma histórica de "indio" y de "negro" (es decir, del no reconocimiento de la legitimidad humana de sus necesidades), con independencia de sus genotipos, fenotipos y caracteres culturales. La imagen de que "lo indio" y "lo negro", o sea el genocidio y la esclavitud como elementos constitutivos de la propiedad y del orden social latinoamericano son, en el mejor de los casos, elementos exteriores y del pasado, es uno de los ideologemas que mejor facilita la invisibilidad de la historia efectiva de 'nuestras' sociedades.

46 El término mismo "Guatemala" no designa una unidad o una homogeneidad sino en cuanto encubrimiento de las varias y disímiles Guatemalas en conflicto.

47 El criterio de análisis que corresponde a la tesis de "interpenetración" es que en lo real-social todo está en todo pero se expresa de distinta manera. Ello supone la unidad diversa de lo real-social y la ausencia de un afuera de esa realidad. Este último aspecto señala hacia un principio más amplio del análisis radical: no existe afuera de la historia (o sea, no existe "afuera" de las prácticas socio-históricas mediante las que los seres humanos construyen/destruyen su mundo y a sí mismos).

48 En castellano, "totalidad" remite a *total*, aquello que comprende todo. La tradición filosófica ha asociado "totalidad" con orden completo en sus partes y perfecto en su orden. Las luchas políticas y geopolíticas del siglo XX han favorecido, asimismo, la conexión arbitraria de "totalidad" con "totalitarismo". En este trabajo empleamos básicamente "totalidad" como lo que comprende todo, sin que postulemos ninguna perfección para ese todo que se expresa como estructura o sistema (se trataría de una totalidad abierta, no juzgable enteramente desde uno de sus puntos), un referente límite para el conocer y hacer humanos, y, más técnicamente, para designar objetos del análisis histórico: un modo de producción constituiría una totalidad, también una situación social puede ser tratada analíticamente como una totalidad o un todo. Se trata, en este último sentido, de subtotalidades metodológicas que poseen como premisa no escindible su referencia a un conjunto mayor. Obviamente, "totalidad" es también una categoría del pensar radical que busca aprehender, sin lograrlo, el conjunto de las interpenetraciones que configuran lo real-social y lo real. El *sujeto* humano es aquí condición o mediación de la totalidad —entendida como límite infinito o como la inmanencia de sus prácticas— a la que intenta otorgarle sentido o sentidos con sus acciones.

49 La cuestión es central para una comprensión del ser humano como ser natural y del carácter de su trabajo (mediación material, espiritual) con el que construye, desde la naturaleza y en la naturaleza, sus condiciones propias de vida. Estas deben ser, asimismo, condiciones que no dañen irrecuperablemente su matriz natural. Historia y naturaleza constituyen una relación tensional (interpenetración) que no es posible resolver mediante

de totalidad es que el todo puede ser imaginado y pensado como una estructura en la que las partes no dicen por sí mismas (aisladas) lo que efectivamente son sino que para comprenderlas deben ser puestas en relación significativa con otras partes del sistema. La teoría radical se propone como objeto, entonces, estructuras y sistemas (haces de relaciones e interpenetraciones de distinto nivel, funciones) aislables sólo por razones analíticas y metodológicas. Un tercer aspecto a destacar es que la totalidad como referente límite infinito sólo puede ser captada mediante sus efectos particularizados para un *sujeto* y explicada mediante aproximaciones fundadas en los caracteres de sus efectualizaciones parciales (que patentizan más lo que no es que lo que es) puestos en tensión con la imaginación y conceptuación trascendentales (que aspiran a superar la carencialidad de las experiencias y de los sentimientos particularizados). La expresión "pensamiento e imaginación *negativos*" —que señalan el rechazo de lo particular que desplaza y oculta la totalidad— condensan no una ausencia de verdad, sino la desaparición del problema metafísico o epistemológico de la verdad última de las cosas. *Lo verdadero aparece ahora como un esfuerzo para un sujeto*, como una tensión, como un proceso sin término derivado de la socio-historicidad (particularidad) inevitable de las prácticas humanas y su referente fundamental: la estructuración y sistematicidad del todo (abierto) como límite del conocimiento y del ser.

Expresado mediante una imagen, el sujeto humano, sujeto social, sus producciones materiales y simbólicas, aparecen como *rechazo* de una totalización puramente reactiva, inercial, que se manifestaría como avasallamiento o globalización por lo que existe bajo sus presencias particularizadas. La expresión "sujeto humano" (50) indica una voluntad de autonomía, de emancipación de una globalización forzosa que se liga tanto a la necesidad (inevitabilidad) de sus efectualizaciones particulares como al pasivo sometimiento hacia las estructuras que las generan. Desde luego, sabemos que esas voluntades de emancipación y autonomía son siempre relativas, o sea históricas. Pero manifiestan cada vez esa intención negativa de oponerse a una totalización sobre la que se carece de control material o simbólico. La voluntad negativa se expresa materialmente en la productividad del trabajo y sus premisas y efectos sociales y culturales, y espiritualmente mediante la imaginación y la conceptuación trascendentales (pero inmanentes al todo) que determinan lo que hemos llamado el *pensar radical*. La noción de una "espiritualidad de resistencia" excede o traspasa, entonces, la contestación de segmentos sociales plurales en los sistemas socio-históricos constituidos sobre las bases de la explotación y la enajenación y determinan lo específicamente humano como parte y función del todo: su esfuerzo por impedir la globalización bajo las formas de un orden que resulta opaco y ciego. En cuanto los discursos categoriales —ese esfuerzo por comprender— son expresión de esta espiritualidad de resistencia que aspira incesantemente a constituir al sujeto humano, una teoría efectiva es siempre teoría radical, un pensar radical. Este es el sentido de una formulación que culminaba el primer párrafo de este trabajo: la obligatoriedad para la teoría de estar penetrada por su fundamento: la conflictiva o tensional existencia humana y por las condiciones de su producción y reproducción.

Excursus gnoseológico: sobre el avasallamiento del sujeto

Indicamos dos procedimientos básicos mediante los cuales el sujeto humano social resiste su avasallamiento por el orden fatal u opaco del todo: la productividad de su trabajo y su pensar trascendental.

Interesa aquí reseñar algunas de las posturas gnoseológicas (51), e inevitablemente políticas, que puede adoptar la sumisión social al avasallamiento. Estas formas, que presentamos aquí como grados, es decir como especificaciones de un único proceso, constituyen contraejemplos para las determinaciones y tareas de un pensar y de una teoría radicales.

i) *avasallamiento por lo empírico*; en esta actitud el falso sujeto o sujeto falseado construye su conocimiento mediante el recuento de experiencias particulares, es decir aisladas e inmovilizadas, estancas de todas sus articulaciones productivas; los "conceptos" expresan aquí lo real como mera transcripción o descripción de lo que aparece o como una reiteración o memoria de lo ya ocurrido; la brillantez de la presencia de los hechos para la conciencia deshistorizada que los capta, opaca o impide la percepción de sus eventuales y necesarios sentidos plurales, conflictivos y globales. La imaginación trascendental se resuelve en la proyección hacia el horizonte de la aparente situación actual despojada de sus fallas, un eterno siempre-más-de-lo-mismo. Lo conceptual se configura mediante abstracciones que dicen lo general deshistorizado, indeterminado. En sus extremos, podemos hablar de un hiperempirismo (sólo existe lo particular experienciado, lo fragmentario sin jerarquización o estadísticamente jerarquizado) y de una generalización muda (el conocimiento consiste en una formalización técnicamente rigurosa desvinculada de lo experiencial pero que permite juzgarlo; la validez del pensamiento sustituye a las determinaciones de lo real). La complejidad de lo real-social y de su autoproductividad abierta se resuelve en las series paralelas y exactas de la conciencia y de los hechos. Para una variedad de este abandono del pensar, el sujeto social, avasallado por los hechos y por sus Formas, no puede percibir ni valorar lo nuevo o lo distinto o lo diverso más que como "excepción", "milagro", "ilusión", "catástrofe", "monstruosidad" o caos. El sujeto falseado se considera a sí mismo como

el "triunfo" unilateral de una sobre la otra. El ser humano no es un mero animal natural, ni la naturaleza puede ser dominada (explotada, arrasada) en "beneficio" del ser humano. Para el pensamiento radical el ser humano pleno es una finalidad, pero de ello no se sigue que constituya el centro de lo que existe (antropocentrismo).

50 Inevitablemente social.

51 Actitudes hacia el conocimiento.

un *individuo con conciencia* e interpreta a esta conciencia sesgada y pasiva, puramente reactiva y mistificada, como la Razón y el Espíritu. En otra variedad, las series paralelas de la conciencia y los hechos, "solucionan" su exterioridad mediante la constitución de los hechos por los contenidos y condiciones de la conciencia. En este ingreso, el sujeto/conciencia falseado puede considerarse a sí mismo como productor o consumador del Sentido Absoluto del mundo. Aquí, los hechos particulares aparecen como pura necesidad, como racionalidad, como "vida plena del espíritu", como "transparencia", es decir como Conocimiento Absoluto. En ambas variedades, el sujeto humano social, su iniciativa, se disuelve remitiéndose a "los hechos" o a las Ideas y Personajes que los encarnan; la totalidad desaparece como fragmentación o reconstituida por una Voluntad;

ii) *avasallamiento por la necesidad de la estructura;* el sujeto falseado se considera como función o elemento de una estructura que lo constituye: la predestinación, el pecado, la matriz de clases, el mercado, la Historia, Dios-Padre o, si se lo prefiere, el Contrato Social. Arrojado a la lógica del sistema que lo conforma y realiza, sus "conceptos" dejan de ver/pensar el sistema originario para analizar únicamente sus funciones y sus ajustes y desajustes. La invisibilidad de las instancias fundantes, la violencia originaria, por ejemplo, arrojan opacidad sobre toda consideración acerca de la totalidad. La imaginación trascendental se resuelve aquí o como ilusión romántica, deshistorizada, literaria, religiosa, o en la consagración reificada de las instituciones existentes. Lo radicalmente distinto o nuevo es anatematizado (dicho y sentido, acosado) como *imposible*. La conceptuación deviene un ejercicio voluntario de fragmentación de lo real/social-real/natural. La totalidad desaparece o es escindida mediante espiritualizaciones y trascendentalismos. Invisibilizada o desnaturalizada la totalidad, lo verdadero y virtuoso puede ser identificado con el éxito en su destrucción, destructividad que se aprecia como progreso y como triunfo del sujeto. Se trata de la internalización de una estructura destructiva por un "sujeto" autodestructivo. Invisibilizando la constitución histórica del sistema —y con ello el sentido restrictivo de las instituciones que este sistema efectualiza y los alcances de las posibilidades que niega— mediante su internalización (como necesidad psicológica, por ejemplo), el sujeto falseado y autofalseado puede designarse como libre tanto al seguir la lógica de los acontecimientos como al administrarlos fragmentariamente. Lo contrario de su sujeción voluntaria (Rousseau) es la anarquía y el caos. Contra esta anarquía y caos los individuos "libres" y "racionales" (que constituyen ahora el falso sujeto social) deben empeñar implacablemente todas sus capacidades. El sujeto históricamente avasallado e inferiorizado por la estructura que lo satura se autoerige como sujeto moral, como Autoridad Absoluta en nombre de una lógica que no controla (es la imagen del Orden Perfecto y, por ello, indiscernible). El pensar y la teoría radicales, y quienes los portan, material y subjetivamente, quienes desean realizarse humanamente, desde sus necesidades y posibilidades, se tornan disfuncionales (subversivos, pecadores, criminales). El imperio de las instituciones y de su Ley, su "espiritualidad" devienen la forma y el contenido de la libertad y de la emancipación; la totalidad de lo que existe y del empeño emancipador del ser humano en ello se intuyen borrosamente como El Enemigo; pueden entonces ser disueltos en un Reino de Dios o en el holocausto nuclear o en la destrucción irreversible (paradójicamente, sin culpa) del medio;

iii) *avasallamiento por una segunda naturaleza*; se trata aquí, básicamente, de la internalización de la dominación socio-histórica como inevitabilidad o culpabilidad. La estructura social deviene estructura de los individuos. Bajo este proceso, el sujeto falseado sólo puede reconocerse y darse identidad bajo los procesos, acontecimientos y hechos de la dominación. La emancipación o la resistencia únicamente parecen expresar lo anormal o lo onírico. La conceptuación, vista desde los sectores dominantes que se arrogan su monopolio, se torna enteramente positiva. El concepto únicamente constata. La explicación es una descripción que, sin embargo, encubre —bajo las formas de lo común, de lo general o de lo operacional, sin tocar nunca lo fundamental— los intereses de la dominación. Los conflictos son percibidos y estimados bajo determinaciones psicológicas. Los valores sociales se derivan de las apreciaciones y los gustos. La necesidad desaparece reemplazada por las opciones múltiples que componen el "exuberante realismo" de lo único que existe y existirá. El diálogo, entendido como un intercambio que se esfuerza por asumir oposiciones, es desplazado por un discurso unidimensional por su origen social, sus procedimientos y su sentido. Visto así, se trata, estrictamente, de *la muerte del sujeto social*, es decir de las tramas que constituyen al ser humano. Para los dominados, la conceptuación e imaginación trascendentales se deterioran y degradan como una imaginación para la sobrevivencia de cuya necesidad terminan por sentirse culpables. La urgencia y la precariedad desplazan y reemplazan los sentimientos de trascendencia. La idolatría y soberbia de los dominadores, la implacabilidad sin retorno de sus instituciones y de su lengua, se complementa con la intermitente y callada adhesión mágica al deseo de un cambio instantáneo y total por parte de los dominados. El encantamiento de lo falso sostenido como esencial se articula con el desencantamiento estéril de lo perpetuamente ofrecido y frustrado. El falso sujeto social —ahora, una interpenetración de autocastraciones— se comporta destructivamente tanto bajo las prácticas de un activismo potente, ciego y fragmentario, que "conquista materialmente el Universo", como por la inercialidad ritual que se sigue del fatalismo mágico (52).

---

52 De estas descripciones se sigue la alternativa del pensar y de la teoría en sentido fuerte. La totalidad no es captable por los sentidos, sólo es "pensable", o sea puede ser sentida, imaginada y categorizada mediante una espiritualidad trascendental que tiene su raíz en lo experiencial pero que es inmanente a la totalidad, o sea es la estructura del todo y sus efectos y ausencias imaginados y conceptualizados. Esta tarea negativa y proyectiva determina el carácter de intentar ser sujeto del ser humano, un esfuerzo infinito, y constituye la raíz de su identidad genérica. Consiste en su voluntad constante por entregar sentido al todo y encontrar su sentido en él. Para ello este ser particular-histórico requiere de criterios que den sentido a su esfuerzo por entregar sentido al mundo: un criterio fundamen-

Las formas y grados de avasallamiento del sujeto, que aquí hemos señalado escuetamente, no constituyen, como es obvio, acontecimientos de la conciencia o de la voluntad, sino que "expresiones" en la conciencia y la voluntad de la *totalidad de la trama social* —división del trabajo y la sensibilidad que le es inherente— entendida como interpenetración. Por ello, la contestación y superación del avasallamiento no se produce, tampoco, como un proceso de la mera conciencia o de una voluntad. La concreción y propagación de espacios histórico-sociales de avasallamiento —instituciones de dominación y la producción simbólica que los "explica"— genera, inevitable pero pluralmente, ámbitos de encuentro y reconocimiento en el dolor y la carencia, en el sufrimiento que, desde su determinación singular y diversa, puede devenir social y humano, provocador de identidad, histórico, y conformar ámbitos orgánicos de contestación, en el hogar, en la cuadra, en el barrio, en la región, en el país, en el mundo. Se trata de los espacios sociales materiales y simbólicos en que se conforma la *espiritualidad de resistencia*, por definición humana y popular, *autoculturizadora* en su sentido más fuerte (53).

2.6. Radicalidad de la teoría y sujeto histórico

La expresión "sujeto histórico" indica distintas regiones y planos o niveles del todo complejo que constituye lo real-social. Señala, inicialmente, hacia la matriz de estructuración (organización social del trabajo, sentido de la producción) de las efectualizaciones y de las posibilidades históricas. En este sentido, dicho esquemáticamente, puede denotar o la sacralización de una estructura (la propiedad capitalista, por ejemplo) o la tensión de una estructura por el criterio de la satisfacción de las necesidades humanas. En el primer caso, el "sujeto" es un *sujeto falso*, espurio, en cuanto se manifiesta como un principio independiente cuya actividad o potencia deriva de la enajenación de las necesidades y capacidades humanas contra las que retorna mediante una acción represiva y sacrificial unilateral. Se trata del imperio absoluto de una "Ley" o de una "Necesidad" *exteriores* a los seres humanos. En el segundo caso, resuelto en este plano por la *permanente interpelación* que desde las necesidades humanas se realiza de toda estructura e institución, hablamos de la posibilidad de un efectivo sujeto histórico. El ser humano como sujeto histórico es posible, entonces, por una matriz material y espiritual de la que no está ausente la conflictividad pero que potencia su liberación y su libertad. El pensar radical y la trama categorial (teoría radical) que configura una de sus efectualizaciones se materializa aquí como *crítica de las estructuras materiales y simbólicas y de sus elementos y tendencias que hacen imposible o castran la existencia humana y la consecución de su plenitud* (utopía liberadora, horizonte de esperanza). Desde luego, el criterio de la satisfacción efectiva de las necesidades humanas es también el eje de la *autocrítica* a la que se somete la teoría radical.

Visto así, existe una relación directa entre la posibilidad y necesidad de la constitución de un sujeto popular (Nuevo Sujeto Histórico) y la constitución de una teoría crítica radical cuyo objeto son las estructuras o matrices desde las que se producen el sexismo, el racismo, la degradación ambiental, la explotación, la alienación sistemática y la idolatría. Se trata aquí de poner en relación esas estructuras con el ser humano histórico posible y negado.

"Sujeto histórico" se dice también de un actor político popular (liberador) determinado. En cuanto se trata de un actor o articulación de actores específicos (excluidos, explotados, discriminados, envilecidos), su práctica se determina por una *tensión* entre su *acción inmediata* ante o contra efectualizaciones, incluyendo personificaciones, de instituciones y estructuras de opresión, y su *utopía liberadora* que resulta de su asunción de una o varias carencias y de la aplicación de la imaginación y conceptuación trascendentales de lo que es necesario para resolver plenamente esas carencias. La teoría radical procura responder en este plano a varias demandas: 1) tornar visible la invisibilidad de los actores populares; 2) mostrar la relación entre lo invisibilizado y las estructuras; 3) asumir críticamente la tensión entre lo posible y la entera plenitud (utopía, horizonte de esperanza); 4) sostener conceptualmente la posibilidad de la interlocución horizontal y en profundidad que constituye históricamente la identidad del actor popular. Permanecen como premisa y sentido de la teoría radical su valoración de lo real-social como entidad compleja interpenetrada, no exterior a las prácticas de liberación. La teoría radical se presenta aquí como una práctica que cuestiona mediante su proyección en los hechos el carácter del poder social y su relación con las necesidades humanas.

Ilustremos muy esquemáticamente estas últimas funciones de la teoría radical: 1) en América Latina, y en todas las sociedades capitalistas, la dominación asegura en parte su reproducción invisibilizando la radicación y el carácter corpóreo, material, del dolor social. Una de las formas de invisibilizarlo es transformar al actor corpóreo, afroamericano o mujer u obrero, por ejemplo, en *ciuda-*

---

tal es el de asegurar la reproducción de las condiciones que posibilitan tanto su existencia corpórea, exigiendo históricamente un carácter no destructivo para sus procesos de trabajo, como su existencia de productor simbólico, es decir de las condiciones que potencian su espiritualidad negativa (negación de la enajenación), su no dejarse avasallar, su liberación. "Pensar radicalmente" es, por consiguiente, una necesidad socio-histórica para el ser humano. El pseudopensar que se abandona a lo experiencial o privilegia arbitrariamente un elemento del todo para invisibilizarlo o reconstruirlo a partir de él, constituye una antiespiritualidad. El pensar radical no es antropocéntrico sino antropotélico: el todo no gira alrededor del ser humano, pero las prácticas de éste deben imaginarlo/pensarlo y asumir su liberación y su plenitud como su finalidad.

53 Empleo "cultura" en su sentido más amplio y dinámico como "ámbito de humanización". Se trata, por supuesto, de una autogestación infinita desde y con la matriz natural. La cultura es creación de un ámbito histórico que potencia la liberación y también la internalización espiritual de ese ámbito. La teoría no se hace radical, por consiguiente, cuando la radicalidad de las acciones (en un sentido político restrictivo, como guerra popular, *v.gr.*) no opera, sino porque como teoría radical es una necesidad constitutiva de lo humano-social. La expresión "autoculturizador" enfatiza aquí el carácter de *testimonio ejemplar* de los diversos esfuerzos de liberación, incluyendo el pensar radical.

dano. Como "ciudadanos", el afroamericano debe aceptar socialmente "ser negro", la mujer formar parte de un género subordinado y el trabajador su explotación o exclusión. Igualmente deben aceptar como corrientes (aunque las sientan ilegítimas) las discriminaciones que se ejercen sobre otros grupos: etnias relegadas, niños y ancianos, jóvenes, campesinos, etc. El camino para alterar su propia discriminación pasa por canalizar su lucha dentro del sistema jurídico positivo y del sistema global de valores cuya base discriminadora (sociedad capitalista e historia del capitalismo en América Latina) sólo puede operar mediante una diferenciación subordinante o una indiferenciación homogeneizante (54). La invisibilización de la raíz social e histórica del dolor corpóreo admite así al menos dos planos: se niega el sentido del dolor social incorporando abstractamente al sector popular al sistema (racista, patriarcal, capitalista) que lo provoca históricamente (55), y se niega la posibilidad del reconocimiento en la solidaridad (estima, autoestima) de los grupos que sufren la discriminación mediante la cooptación (social, política, simbólica) de los sectores más beligerantes o socialmente desequilibradores; 2) la invisibilización de actores sociales específicos posee dos sustentos: la invisibilización de la totalidad de la estructura productiva y de su sentido y de las regiones que permiten su reproducción: se esfuman para la sensibilidad social tanto el sentido básico de la organización capitalista de la producción como su idolatría, patriarcalismo, sexismo y racismo. De estas invisibilizaciones se ocupan la teoría del fetichismo y la teoría de la ideología de inspiración marxista. El segundo sustento de la invisibilización deriva de las situaciones y coyunturas históricas específicas de cada sociedad. Comprende, asimismo, subestructuras y efectualizaciones particulares. Por ejemplo, la violencia originaria en la constitución de las sociedades latinoamericanas actuales se invisibiliza mediante la celebración del "Día de la Raza", el "Día del Negro" o la conmemoración del "Descubrimiento". Todos estos apelativos constituyen ideologizaciones situacionales del eje racista y etnocéntrico existente en el origen violento (expropiatorio) de estas sociedades y de su producción simbólica. La invisibilización situacional y coyuntural (el "indio" *aparece* para el 12 de octubre) no es un efecto directo de las matrices de invisibilización capitalista sino una condensación de acontecimientos históricos en el interior de esas matrices. Aquí, la teoría radical se manifiesta como *historización necesaria desde un punto de vista popular*. Las estructuras que comportan invisibilidad son, pues, al menos de dos tipos: matriciales y situacionales; 3) la teoría radical es el sustento conceptual del "realismo político" *popular*. Existen dos formas centrales del realismo político: para el sistematizado por Maquiavelo, la dominación es inherente al ser humano y al orden social. Este "realismo" hace de la política y de la reproducción social un campo cerrado de relaciones de fuerza en el cual la justicia y el bien se derivan de la capacidad para destruir al otro, al enemigo. En nombre de este realismo se ridiculizan (como "románticas" e "imposibles") y persiguen y destruyen (como "inmorales" o "subversivas") las ideas, valores y prácticas alternativas al *statu quo*. Para este realismo político la única utopía posible es siempre la propia reproducción de su sistema al infinito. El realismo político popular no aspira a la reproducción de un sistema cuyos 'efectos' experiencia doblemente como dolor y carencia sociales y como ausencia de plenitud. Su realismo debe analizar las condiciones objetivas y subjetivas bajo las cuales la *transformación deseada* necesaria se hace posible. Esto supone una permanente tensión entre lo mejor posible (utopía) y lo efectualizable hoy (concreción social, orgánica, del proyecto emancipador). La teoría radical examina bajo múltiples aspectos esta relación de tensión ya bajo la forma de análisis de coyuntura, de crítica de las utopías o de la crítica histórica de su propio desarrollo como espiritualidad de resistencia (56); 4) la articulación plural del actor político popular (movimiento popular) sólo es posible en cuanto sus sectores y segmentos logran concretar espacios de encuentro y diálogo que serán políticamente fructíferos si en ellos domina su propia (apropiada) conceptuación histórica. "Políticamente fructífero" designa aquí un doble movimiento: hacia la constitución de identidad independiente, liberadora: se trata de una permanente interlocución con el sí mismo histórico para cada sector o segmento popular, y hacia la articulación horizontal productiva con otros sectores sociales populares. Para la efectividad de ambos movimientos —el de identidad fundamental y el de articulación plural— resulta indispensable que la interlocución y el diálogo descansen en una trama conceptual que es lo que aquí hemos llamado teoría radical.

"Sujeto histórico" hace también referencia a dos planos del pensar radical y de la espiritualidad de resistencia. En uno de estos planos se manifiesta como una *categoría de análisis* dentro de una trama conceptual que enfrenta y devela a un sistema de dominación en el que

54 Con independencia de otras opiniones, T. Todorov ha sintetizado bien la unidad de estos procesos: "... la diferencia se degrada en desigualdad; la igualdad en identidad" (Todorov: *La conquista de América*, p. 157). Antes, ha considerado "asimilacionismo" (p. 50) lo que aquí llamamos "homogeneización abstracta".

55 Los más recientes reclamos de los campesinos mapuches en Chile (junio, 1992) por tierra, territorialidad y autonomía fueron enfrentados por el poder judicial de ese país con una fórmula tajante y simple: "No tienen derechos especiales porque son chilenos". El mismo criterio sostiene la otra fórmula que también asegura la subordinación social de los mapuches y su eventual genocidio: "No tienen ningún derecho porque no son chilenos" (es decir no son seres humanos). Este último modelo es el más publicitado por razones históricas, pero el etnocidio contra los mapuches y contra los pueblos profundos de América admite cualquiera de las dos versiones o sus combinaciones. Desde luego, a toda invisibilización corresponde una visibilización sesgada. Un obrero rural no es un ser humano, por ejemplo, sino la "peonada" (Chile). En Guatemala, para los grupos dominantes, "indio" (ser humano invisibilizado) es visibilizado como "perro".

56 Cf. Hinkelammert: *Crítica a la razón utópica*. Gallardo: *Pensar en América Latina*. También, *Teoría y crisis en América Latina*. La consideración de la teoría radical desde este ángulo es la que permite caracterizarla como una trama categorial que no sólo explica cómo aparece lo que se presenta (fenómeno, efectualización), cómo es humana o antihumanamente producido, sino por qué lo deseable no aparece o es negado y bajo qué condiciones lo deseado puede efectualizarse.

identifica, relaciona y explica las determinaciones diversas de un Antiguo 'Sujeto' Histórico. Como categoría de análisis, por consiguiente, expresa políticamente una voluntad de ruptura radical, la necesidad de una transformación cualitativa decisiva en las condiciones de organización de la existencia. En el otro plano, "sujeto histórico" enuncia el sentido y con ello el contenido de la *utopía* que anima al tejido social que constituye al movimiento popular. Se expresa aquí a través de un doble movimiento: como *anticipación*, signo o testimonio de la utopía mediante prácticas (orgánicas, personales) que tienen como eje la potenciación de sujetos, la configuración de personas, y como *imaginación trascendental* que determina lo mejor posible como un horizonte de esperanza no factible pero desde el que se lleva a cabo y se alimenta la realización factible y diaria. En el plano del referente utópico, indispensable para la acción política de cada actor popular, el sujeto histórico efectivo o Nuevo Sujeto se constituye como Esperanza Radical. Este esperanza resultaría una mera espiritualización, una ideología, si no posee como interlocutor histórico su propia teoría radical. ■

Bibliografía

Abbagnano, Nicola: *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura económica, México, 1963.

Campbell: *Siete teorías de la sociedad*, Cátedra, 2a edic., Madrid, España, 1988.

Engels, Federico: "AntiDüring", en Marx-Engels, *Obras Escogidas*, 8 vols., t. 6, Ciencias del Hombre, Buenos Aires, Argentina, 1973.

Engels, Federico: "Carta a Konrad Schmidt del 5 de agosto de 1890", en Marx-Engels: *Obras Escogidas*, 8 vols., t. 8, Ciencias del Hombre, Buenos Aires, Argentina, 1973.

Freud, Sigmund: "El malestar en la cultura", en *Obras Completas*, 3 vols., t. 3, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.

Fukuyama, Francis: "The End of History?", en *The National Interest*, N° 16, verano de 1989, EUA.

Gouldner, Alvin W.: *Los dos marxismos*, Alianza, Madrid, España, 1983.

Gallardo, Helio: "¿A quién puede importarle que el marxismo sobreviva?", en *¿Sobrevivirá el marxismo?* (R.A. Herra, editor), Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica, 1991.

Gallardo, Helio: *Crisis del socialismo histórico*, DEI, San José de Costa Rica, 1991.

Gallardo, Helio: "La crisis del socialismo histórico y América latina", en *Pasos*, N° 39, San José de Costa Rica, 1992.

Gallardo, Helio: *Pensar en América Latina*, EUNA, San José de Costa Rica, 1981.

Gallardo, Helio: *Teoría y crisis en América Latina*, Nueva Década, San José de Costa Rica, 1984.

Hinkelammert, Franz: *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1984.

Hinkelammert, Franz: *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica, 1987.

Hinkerlammert, Franz: *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, 2a edic., San José de Costa Rica, 1981.

Kolakowski, Leszek: *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Alianza, Madrid, España, 1980.

Kuhn, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Locke, John: *The Second Treatise on Civil Gobernment*, Walter J. Black, Nueva York, 1947.

Lenin: "¿Qué hacer?", en *Obras Escogidas*, 3 vols., t. 1, Progreso, Moscú, 1961.

Lyotard, Francois-Jean: *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, españa, 1989.

Marx, Carlos: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 3 vols., Siglo XXI, México, 1971.

Marx-Engels: "Manifiesto Comunista", en *Obras Escogidas*, t. 4, Ciencias del Hombre, Buenos Aires, Argentina, 1973.

Marx-Engels: *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, 5a edic., Buenos Aires, Argentina, 1975.

Moore, Stanley: *Crítica de la democracia capitalista*, Siglo XXI, 5a edic., México, 1979.

Paz, Octavio: *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, 19a reimpresión, México, 1990.

Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2 vols., Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1967.

Robbins, Lionel: *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

Rossi-Landi, Ferruccio: *Ideología*, Labor, Barcelona, España, 1980.

Solari, Aldo y otros: *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1976.

Todorov, Tzvetan: *La Conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 3a edic., 1991.

Weiss von, Andreas: "Materialismo histórico", en *Marxismo y democracia*, Rioduero, Madrid, España, 1975.

REVISTA PASOS ESPECIAL

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones SAN JOSE-COSTA RICA

SUSCRIPCION
(POR 6 NUMEROS ESPECIALES con correo aéreo incluido)

- América Latina: US $ 18
- Otros Países: US $ 30

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

EDITORIAL DEI

Apartado Postal 390-2070
SABANILLA San José-Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124
Telefax (506) 53-1541

BIBLIOTECA 15 AÑOS DEL DEI

V CENTENARIO

La conmemoración de la llegada de Cristóbal Colón a tierras americanas, más que ocasión de celebraciones, debe ser objeto de onda reflexión sobre lo que ella ha significado para sus pobladores originales y actuales.
Los títulos que ofrece esta colección enfocan críticamente no sólo los hechos del pasado, sino también sus secuelas actuales y las perspectivas para el mañana de toda nuestra región.
Teología e historia, ideologías políticas y consecuencias ecológicas, racismo y explotación económica, son analizados con el rigor del método cientifico más reciente y sólido, en esta colección de obras de gran vigencia.

GEORGINA MENESES:
TRADICION ORAL EN EL IMPERIO DE LOS INCAS:
historia, religión, teatro
200 págs. ISBN 9977-83-058-4

FERNANDO MIRES
EL DISCURSO DE LA INDIANIDAD: la cuestión indígena
en América Latina
168 págs. ISBN 9977-83-047-9

GIOCONDA BELLI, MIGUEL BONASSO, TOMAS BORGE, LUIS CARDOZA Y ARAGON, PEDRO CASALDALIGA, AGUSTIN CUEVA, RUBEN DRI, ENRIQUE DUSSEL, ROBERTO GARCIA, PABLO GONZALEZ CASANOVA, RUY MAURO MARINI, RAFAEL MURILLO-SELVA, ADOLFO PEREZ ESQUIVEL, RAFAEL SANCHEZ FERLOSIO, J. ENRIQUE ADOUM, NOAM CHOMSKY, MARIO VARGAS LLOSA, RIGOBERTA MENCHU, ALEJO CARPENTIER, SILVIO RODRIGUEZ
1492-1992 LA INTERMINABLE CONQUISTA:
emancipación e identidad de América Latina 1492-1992
314 págs. ISBN 9977-83-037-1

MUAMBA TUJIBIKILE
LA RESISTENCIA CULTURAL DEL NEGRO
EN AMERICA LATINA. Lógica ancestral y celebración de la vida
68 págs. ISBN 9977-83-013-4

PABLO RICHARD (editor)
RAICES DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA (2a. ed.)
455 págs.

PABLO RICHARD (editor)
MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LA
TEOLOGIA EN AMERICA LATINA
456 págs.

FERNANDO MIRES
LA COLONIZACION DE LAS ALMAS. Misión y conquista
en Hispanoamérica (2a. ed.)
232 págs. ISBN 9977-83-040-1

GUILLERMO MELENDEZ (editor)
SENTIDO HISTORICO DEL V CENTENARIO 1492-1992
216 págs. ISBN 9977-83-060-6

RAUL VIDALES
UTOPIA Y LIBERACION: el amanecer del indio
208 págs. ISBN 9977-904-79-0

FERNANDO MIRES
EN NOMBRE DE LA CRUZ. Discusiones teológicas y políticas
frente al holocausto de los indios (2a. ed.)
220 págs. ISBN 9977-83-010-X

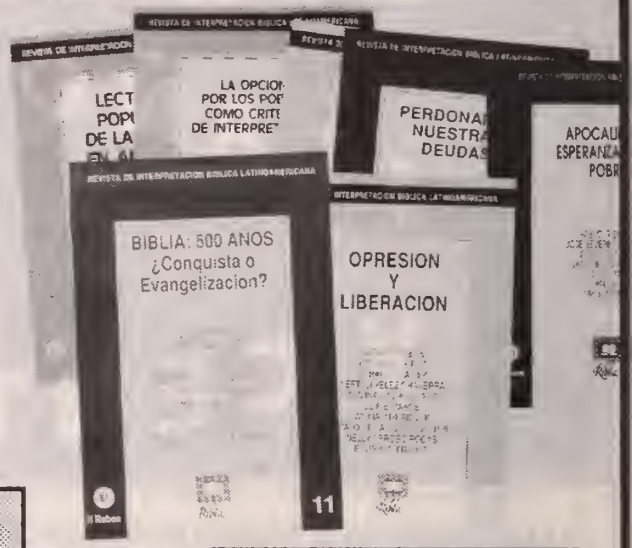
PRECIO DE PROMOCION CON 50% DE DESCUENTO:
AMERICA LATINA $ 65 • OTROS PAISES $ 75 (envío aéreo incluido)

CANTIDAD LIMITADA

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº1 Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2 Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3 La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4 Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6 Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7 Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8 Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9 Opresión y liberación
RIBLA Nº 10 Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11 Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12 Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?



CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

COSTO DE LA SUSCRIPCION
(3 números al año y correo aéreo incluido)

AMERICA LATINA: US$ 18
OTROS PAISES: US$ 30
COSTA RICA: ¢ 1.750

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070 Sabanilla
San José-Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124
Télex 3472 ADEI C.R
Telefax (506) 53-1541

PASOS

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José-Costa Rica
Teléfono 53-0229
Télex 3472 ADEI C.R
Telefax 53-1541

IMPRESOS

VIA AEREA-AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3581

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only